VANNI ROVIGHI
ELEMENTI DI FILOSOFIA
••

EDITRICE LA SCUOLA

ELEMENTI DI FILOSOFIA

I: Introduzione, Logica, Teoria della Conoscenza

II: Metafisica

III: La Natura e l'Uomo (Filosofia della natura, Psicologia ed Etica)

SOFIA VANNI ROVIGHI

ELEMENTI DI FILOSOFIA

VOLUME SECONDO

METAFISICA

EDITRICE LA SCUOLA

INTRODUZIONE

Oggi, in molti ambienti, il termine *metafisica* è assunto come equivalente a dottrina « dogmatica » in senso deteriore, dottrina che contiene affermazioni incontrollate e ingiustificate su realtà che sfuggono all'esperienza. E invece l'opera da cui deriva il termine, quella che per prima è stata chiamata così, e cioè la *Metafisica* di Aristotele,[1] è una delle opere più ricche di problemi e di aporie che la storia della filosofia ci faccia conoscere. L'autore di una delle migliori edizioni critiche e di un eccellente commento della *Metafisica* di Aristotele afferma che « la *Metafisica* come complesso non esprime un sistema dogmatico, ma le avventure di uno spirito in cerca della verità ».[2] Più precisamente: la *Metafisica* di Aristotele non procede deduttivamente (come, in genere, i trattati di metafisica dei secoli XVII e XVIII noti a Kant), con ordine geometrico, ma cerca quali siano le proposizioni implicite in ogni nostro discorso, quali siano le verità presupposte da ogni ricerca umana e, in questo senso, *prime*.

Dicemmo già nel I. volume di questi *Elementi* che l'affermazione implicita in ogni altra, il presupposto di ogni ricerca è questo: *c'è qualche cosa, aliquid est.*

Questa affermazione è al di qua di ogni sistema filosofico, al di qua non solo di materialismo o spiritualismo — poichè spirito e e materia sono *qualche cosa, ente* [3] — ma anche al di qua di ideali-

---

[1] Sul significato del titolo cfr. il I vol. di questi *Elementi*, p. 12.

[2] *Aristotle's Metaphysics*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1924, p. LXXVII.

[3] Dopo molto esitare si è adottata questa terminologia: si usa il termine *ente* quando ci si riferisce a una realtà concreta (si dirà, per es., "i diversi *enti*" quando ci si riferisce alle cose e alle loro determinazioni); si usa il termine *essere* quando ci si riferisce all'*ente in quanto ente*, all'ente in universale (quindi si parlerà per

smo o realismo, come osserva N. Hartmann,[4] perchè anche il pensiero, se se ne può parlare, è qualcosa, è essere.

L'opposizione fra essere e pensiero, che si trova in tanta parte della filosofia moderna, è nata storicamente da una indebita identificazione fra essere *simpliciter* e quello che si chiama oggi la natura [5], ossia la realtà corporea. Identificazione che può comprendersi storicamente, perchè le concezioni idealistiche che insistono sull'opposizione fra essere e pensiero sono sorte generalmente come reazione a filosofie naturalistiche, materialistiche o almeno positivistiche, che riducono tutta la realtà a realtà corporea, sensibile; per le quali essere significa essere corporeo, sperimentabile sensibilmente. Si capisce quindi che le correnti che hanno avuto il merito di rivendicare l'esistenza di altre realtà oltre a quelle sensibili, abbiano contrapposto queste superiori realtà del mondo spirituale a quello che nelle posizioni avversarie era inteso senz'altro, erroneamente, come l'essere. Ma tali correnti idealistiche hanno avuto il torto di dimenticare che nella filosofia tradizionale l'essere è preso in molti significati, λέγεται πολλαχῶς,[6] e non è affatto ridotto alla realtà corporea.

La metafisica si domanda appunto che cosa implichi l'affermazione, presupposta da ogni altra, *c'è qualche cosa:* quali proprietà competano a ciò di cui si parla in quanto ciò di cui si parla è qualche cosa; quali proprietà competano all'*ente in quanto ente.*[7]

Se si tien presente questo concetto della metafisica:

1) Si capisce che buona parte della metafisica dia l'impressione di non insegnare propriamente nulla di nuovo. L'impressione non è, in fondo, sbagliata, poichè si tratta non di scoprire verità prima affatto ignorate, ma di prender coscienza di ciò che è già implicito in ogni nostra affermazione, di ciò che in certo modo sapevamo già. Ma è assai importante sapere con chiarezza ciò che effettivamente si pensa.[8]

---

esempio di analogia dell'*essere*); si usa il termine *essere in atto* per tradurre il latino *esse*.

[4] *Zur Grundlegung der Ontologie*, pag. 40.

[5] Il termine "natura" ha un significato diverso nella terminologia scolastica e in quella moderna: nella terminologia moderna usuale "natura" significa l'insieme della realtà corporea e delle sue leggi; nella terminologia scolastica invece "natura" è il principio di attività di ogni ente, sia esso corporeo o spirituale, quindi si può parlare anche della natura del pensiero, della volontà, ecc.

[6] ARISTOTELE, *Metaph.*, Γ, cap. 2.

[7] Ἔστιν ἐπιστημη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπαρχοντα καθ'αὑτό. *Met.* Γ , cap. 1.

[8] Quello che abbiamo detto ora ci fa trovare meno strana la teoria di coloro che riducono la filosofia ad analisi del linguaggio (*filosofia analitica*). A differenza

2) Ci si rende conto che una metafisica implicita ce l'hanno tutti; che della metafisica non si può fare a meno. Ma c'è chi ha una metafisica solo implicita, c'è chi ha una metafisica inconsapevolmente — e avendola inconsapevolmente non si assume l'onere di giustificarla — e chi invece è metafisico confesso, se mi si permette l'espressione scherzosa, e si propone di giustificare razionalmente le proprie affermazioni. Quale dei due sia più "dogmatico" lascio giudicare al lettore.

3) La metafisica, proprio perchè è studio dell'ente in quanto ente, non può risolversi nelle scienze particolari, in quella che si chiama la scienza *simpliciter*, poichè le scienze particolari studiano i vari tipi di realtà, i vari tipi di enti, quindi presuppongono anch'esse il concetto di essere e adoprano infatti i principi riguardanti l'essere, come il principio di non-contraddizione, del quale parleremo più avanti. Come non si può dire che la matematica si risolve nella chimica, nella biologia e nelle altre scienze, proprio perchè queste la presuppongono e la adoperano nei loro calcoli e nelle loro misure, così, analogamente, non si può dire che la metafisica si risolva nelle scienze particolari.

Già in Aristotele quella che egli chiama filosofia prima, e che noi oggi chiamiamo metafisica, si presenta ora come lo studio dell'ente in quanto ente, ossia dell'essere come aspetto universalissimo di ogni realtà, ora come lo studio dell'Essere che è fondamento di ogni realtà, dell'Essere primo. In Aristotele le due concezioni rispondono probabilmente a due momenti successivi della sua speculazione; ma nella scolastica le due concezioni si fondono in base a questa considerazione: l'essere non implica in sè la materia, può essere pensato prescindendo dalla materia; quando dunque si sia dimostrata l'esistenza di enti immateriali e si sia dimostrato che

---

delle scienze particolari le quali descrivono cosa siano le varie cose (i varii enti) che cadono sotto la nostra esperienza, la filosofia cerca che cosa vogliamo effettivamente dire quando parliamo — e proprio quando usiamo il linguaggio comune, quel linguaggio che sta, per dir così, al di qua dei linguaggi scientifici — ossia quali sono i concetti che sono impliciti in ogni altro concetto. Il fatto che i seguaci della filosofia analitica conducano una violenta polemica contro la metafisica tradizionale e cerchino di ridurla ad una serie di discorsi senza senso non deve affatto farci perdere le staffe e farci rinnegare i meriti che la filosofia analitica può avere nel richiamarci ad una maggior precisione di concetti e di linguaggio. Per dare un'idea di questa corrente filosofica è assai utile il volume miscellaneo *La philosophie analytique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1962.

l'Essere primo è immateriale, se ne conclude che l'essere non solo può esser pensato senza materia, ma può realizzarsi anche senza materia.[9] L'oggetto della metafisica è dunque l'essere in quanto prescinde dalla materia (*immateriale praecisive*) o in quanto esclude la materia (*immateriale negative*). A cominciare dal secolo XVII si distinsero addirittura due parti della metafisica, una metafisica generale o *ontologia* che tratta dell'essere in generale e una metafisica speciale che tratta di Dio (*teologia naturale*), dell'anima come realtà spirituale (*psicologia* razionale) e del mondo corporeo considerato come essere (*cosmologia*).

Ma quello che in filosofia (ossia con la sola ragione) si può dire di Dio dipende da ciò che si può dire dell'essere. In altre parole: non abbiamo un concetto proprio dell'essere divino, ma possiamo dirne solo quello che è necessario per spiegare l'essere di ciò che cade sotto la nostra esperienza: la teologia naturale è quindi la conclusione dell'ontologia. Ecco perchè, diversamente da quanto facemmo nella prima edizione di questi Elementi, non abbiamo separato l'ontologia dalla teologia naturale.[10] Come la seconda dipenda dalla prima si vedrà in ciò che segue.

---

[9] « Quamvis autem subiectum huius scientiae [*sc.* metaphysicae] sit ens commune, dicitur tamen tota de iis quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur non solum illa quae numquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent » S. THOMAE, *In Metaph. Aristotelis Commentaria*, Prooemium.

[10] Ci ha indotto a questa fusione non solo l'esempio di F. Van Steenberghen nella sua *Ontologia*, ma anche la difficoltà che abbiamo provata a discorrere del vero e del bene come proprietà trascendentali dell'essere prima di aver parlato vi Dio e la continuità fra il discorso sul primato dell'atto e la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Capitolo Primo

L'ESSERE

L'essere come oggetto della metafisica

Una prima difficoltà contro la metafisica potrebbe venire proprio dall'universalità del suo oggetto. Se infatti ogni conoscenza ed ogni scienza ha a che fare con qualche cosa, con enti, e quindi presuppone la nozione di *essere*, non sembra che occorra una scienza speciale, la metafisica, per studiarlo.

Rispondo: Bisogna tener presente che l'oggetto della metafisica è l'ente *in quanto ente*.[1]

Altro è conoscere un mondo di cose sapendo vagamente che esse sono *qualche cosa*, avendo nello sfondo, per dir così, la nozione di essere, come avviene sempre nell'esperienza quotidiana e nella conoscenza scientifica,[2] altro è fissare lo sguardo proprio sull'aspetto di *essere;* considerare non questo qualche cosa di colorato, duro, freddo, ecc., ma semplicemente il fatto che questo è un qualche cosa, un *ens*, e vedere quali sono le sue proprietà (non in quanto colorato, duro o molle, ecc., ma in quanto « qualche cosa », « ente »).

---

[1] « Dicit autem (Aristoteles) "in quantum ens" quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi ». S. Thomae, *In Metaph. Arist. Comm.*, IV, lectio 1ª n. 530.

[2] Spetta al Meyerson il merito di aver richiamato nella filosofia contemporanea questa verità: che anche la scienza intende sempre parlare di un mondo di cose, esige il concetto di cosa, ossia di ente. Cfr. M. A. Denti, *Scienza e filosofia in Meyerson*, Firenze, La Nuova Italia, 1940, pagg. 19 ss.

Ora per far questo bisogna in qualche modo andar contro corrente, perchè la tendenza nostra è invece di fermarci ai caratteri particolari e lasciare l'essere soltanto nello sfondo (nello sfondo ci deve essere sempre, e se non ci fosse sarebbe impossibile metterlo mai in evidenza).

E solo quando si considera l'ente in quanto ente si è nel terzo grado di astrazione, caratteristico della metafisica.[3]

Fa osservare il Gaetano nel suo commento al *De ente et essentia* di S. Tommaso che, quando si parla dei tre gradi di astrazione, si tratta di *abstractio formalis* e non di *abstractio totalis*. Ricordiamo che l'*abstractio totalis* è quella che caratterizza l'attività intellettiva e che ne segna l'inizio: l'attività intellettiva comincia con l'astrazione e precisamente con l'*abstractio totalis*, la quale consiste nel considerare un oggetto prescindendo dalle note individuanti, dal suo esser *questo*. Tale astrazione è un processo spontaneo dell'intelligenza umana, un processo comune a tutti gli uomini ed a tutte le conoscenze. Nell'*abstraetio totalis* l'oggetto considerato nella sua natura o essenza o quiddità (cioè nel suo essere *quid*) si presenta dapprima come indeterminatissimo (qualche cosa, ente) e sarà poi, col progresso della conoscenza, determinato. Si chiama *totale* perchè abbraccia tutto l'oggetto sia pure indeterminatamente. L'*abstractio formalis* invece presuppone l'*abstractio totalis* ed in quel tutto indeterminatamente concepito considera una *forma*, un *aspetto*, prescindendo dal soggetto a cui quella forma inerisce. Così quando nel secondo grado di astrazione si considera la quantità, prescindendo dalle qualità del corpo, si considera una forma, un aspetto del soggetto, p. es. la sfericità e le misure di una sfera di bronzo, prescindendo dagli altri caratteri della sfera di bronzo. Quando si è al terzo grado di astrazione, astrazione metafisica, si considera nell'oggetto soltanto l'aspetto per cui è *ente*, prescindendo dal soggetto in cui l'essere si realizza (vedremo poi che questo prescindere non può essere assoluto).

Dunque si può avere: 1) la nozione di essere soltanto nello sfondo, che fa da supporto ai caratteri sensibili che mi interessano (*ens concretum quidditati sensibili*); 2) la nozione di essere come la più universale, che si applica a tutte le cose ed esprime il tutto di ognuna, ma in modo indeterminatissimo; 3) la nozione di essere come di quell'aspetto, quella forma della realtà per cui precisamente le cose sono reali, sono qualche cosa [4].

---

[3] Questo punto è messo bene in luce dal MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Parigi, Tequi, s. d., pagg. 23-57.

[4] THOMAE DE VIO CAIETANI, *In De ente et essentia D. Thomae Aq. Commentaria*, Prooemium. Ediz. Laurent-Marietti, Torino, 1934, pagg. 6-7. Il Gaetano non gode buona stampa fra i tomisti contemporanei; chi scrive tuttavia ha imparato molto da lui e non vede ancora motivi per staccarsene.

1. Trascendentalità e analogia dell'essere [5]

La nozione di essere

Che cosa è l'essere? Non se ne può certo dare una definizione per genere e differenza specifica, poichè l'essere sta a fondamento di tutte le nozioni generiche e specifiche, è « id in quo intellectus omnes conceptiones resolvit ».

Possiamo dire che cosa è l'essere solo con espressioni sinonime: *id cui competit esse, id cuius actus est esse, sicut viventis vivere.* In questo concetto troviamo già una polarità, per così dire, di essenza ed essere in atto: c'è il *ciò*, l'*id* e c'è l'*esse*. L'*essenza* esprime « ciò che la cosa è », mentre l'essere in atto esprime « il fatto che una cosa è ». L'essenza risponde alla domanda « che cosa è questo? », l'esistenza alla domanda « esiste questo? ». Perciò dice S. Tommaso che l'essenza è ciò che è significato dalla definizione, perchè la definizione dice appunto che cosa è un oggetto, prescindendo dal fatto che quell'oggetto esista o non esista. L'essenza è detta anche: 1) *quidditas* o *quod quid est* o *quod quid erat esse* (traduzione letterale dell'espressione aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι; 2) *ratio rei*, perchè è ciò per cui una cosa è tale o tal altra, ciò per cui l'uomo è uomo, il cavallo è cavallo, ecc.; 3) *forma*, perchè ciò che determina l'essenza di una cosa, ciò per cui ogni cosa è tale e non talaltra è appunto la sua forma; 4) *natura:* natura è detta propriamente l'essenza in quanto la si considera come un principio di attività, ma qualche volta si usa natura nel senso generale di essenza, senza aver riguardo all'attività.

Si badi: questa polarità di essenza ed essere in atto nel concetto di ente non dice ancora nulla della questione sulla distinzione reale

---

[5] Benchè riconosca la serietà e la bontà dei motivi che inducono alcuni Autori, per es., l'Arnou, nella sua ottima *Metaphysica generalis*, a non cominciare da questa parte estremamente astratta dell'ontologia, tuttavia ritengo ancora preferibile cominciare dal concetto di essere, poichè esso è l' "anima" della metafisica tomistica, come fa vedere F. Olgiati nel suo volume *L'anima di S. Tommaso*, Milano, « Vita e Pensiero », s. d.

La centralità del concetto di essere è sottolineata da molti autori. Ci limitiamo qui a ricordare L. de Raeymaeker, *Philosophie de l'être*, Louvain, Nauwelaerts, 1947 e C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Soc. Ed. Internazionale, 1960.

di essenza ed esistenza *in creatis*, questione della quale si parlerà più avanti.

La nozione di essere è trascendentale

La nozione di essere è *trascendentale*, ossia trascende le categorie che sono i concetti univoci più universali. Dire che la nozione di essere trascende le categorie significa dire che tale nozione è più ampia, più estesa, di qualsiasi categoria; e per questo è compresa in ogni altra nozione. Il concetto di essere è implicito non solo nei concetti delle *cose*, ma anche nei concetti delle determinazioni, delle qualità delle cose e quindi, a differenza degli altri concetti, è predicato di qualsiasi realtà. *Animale*, per es., si predica di uomo, gatto, cane, ma non della razionalità dell'uomo, del colore del gatto, della fedeltà del cane. *Essere* invece si predica di animale, di uomo, di cane, ecc., ma anche della razionalità dell'uomo, della fedeltà del cane, ecc. Dice *ogni* aspetto dei soggetti dei quali si predica, sebbene dica questo tutto in modo estremamente confuso.

Dovremo dire allora che le determinazioni, le differenze che determinano l'essere ad essere tale piuttosto che tal altro, non possono aggiungersi all'essere dal di fuori, per così dire, non possono cioè essere estranee al concetto di essere, ma debbono essergli intrinseche, debbono essere modi dell'essere.

Dice S. Tommaso in un famoso articolo delle *Quaestiones disputatae de Veritate* che l'essere è la prima, la più nota e più universale nozione che noi abbiamo, la nozione implicita in ogni altra. E appunto perchè è implicita in ogni altra, ossia perchè ogni realtà è *essere*, non è possibile che gli altri concetti si ottengano aggiungendo qualcosa al concetto di essere per determinarlo, perchè questa aggiunta sarebbe pur sempre qualche cosa, ma bisogna che gli altri concetti più determinati siano in qualche modo già impliciti in quello di essere, esprimano qualche cosa che già era contenuto, se pur in modo non espresso, nel concetto di essere [6].

---

[6] « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentia-

Chi conosce qualche cosa dell'ontologia contemporanea, che pure si compiace di non essere tradizionale, si renderà conto dell'attualità di questa pagina tomistica. Heidegger osserva infatti che noi abbiamo sempre una iniziale comprensione dell'essere, sia pur vaga e indeterminata finchè si voglia,[7] e che tale nozione dell'essere è implicita e presupposta nella nozione di qualsiasi cosa.[8] N. Hartmann riconosce pure che la nozione di essere è un dato ultimo, presupposto ad ogni altra nozione e al di là del quale non si può risalire.[9]

L'ESSERE CONTIENE IMPLICITAMENTE LE DIVERSE SUE DETERMINAZIONI

Dalla trascendentalità dell'essere segue che l'essere *non è un genere*, perchè il genere è determinato da differenze che non sono già comprese nella nozione del genere.

Se il concetto di essere ha già in sè le differenze che lo determinano, esso non potrà rigorosamente prescindere da nessuna differenza, da nessun modo dell'essere; se prescindesse assolutamente dai modi dell'essere, prescinderebbe da se stesso.

Dunque quando si parla di astrazione totale e astrazione formale a proposito del concetto di essere, non si deve credere di poter usare una rigorosa astrazione per arrivare al concetto di essere.[10] Se si potesse infatti prescindere assolutamente dai soggetti o dai determinati soggetti in cui si realizza la nozione di essere, bisognerebbe che l'essere non si predicasse anche di ciò da cui abbiamo prescisso. Invece non è così. Io prescindo, per es., dal bronzo per considerarne solo la sfericità perchè il bronzo non è sfericità; prescindo dalle differenze specifiche dell'uomo per considerarlo solo come animale, e perciò non posso dire che la razionalità è animale. Ma a

---

liter est ens: unde etiam probat Philosophus in III Metaph. quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur » *De Verit.*, q. I, art. 1.

[7] *Sein und Zeit*, pag. 5.

[8] *Vom Wesen des Grundes*, pag. 6.

[9] *Zur Grundlegung der Ontologie*, pagg. 46-47.

[10] Cfr. REMER, *Ontologia*, pag. 14.

proposito dell'essere non è così, poichè tutto ciò da cui prescindessi sarebbe ancora qualche cosa, ossia ente.

Dunque la nozione di essere contiene attualmente, sebbene solo implicitamente (*actu implicite*) tutti i suoi modi, le sue determinazioni, perchè le ha già in sè, mentre una nozione generica, come quella di animale, contiene solo potenzialmente le determinazioni che lo faranno, per es., cavallo o uomo. Le contiene solo potenzialmente perchè è suscettibile di tali determinazioni, ossia le può ricevere dal di fuori, per dir così, ma non le sprigiona da sè, perchè i caratteri per cui un animale è cavallo sono altri da quelli per cui è animale. Si badi: qui si parla di estraneità di *concetti:* la stratificazione dei caratteri c'è solo nel nostro intelletto che astrae, non nella realtà del cavallo che è una.

Se abbiamo negato che la *nozione* di essere prescinda assolutamente da quelle dei suoi modi e dei suoi inferiori, a maggior ragione dobbiamo negare che *in realtà* l'essere sia qualche cosa di distinto dai suoi inferiori.

Univocità, equivocità, analogia

Ricordiamo cosa sia il termine univoco, equivoco e analogo.

Il termine univoco dice la stessa cosa (lo stesso contenuto ideale) di tutti i soggetti dei quali si predica. "Animale", per es., significa il medesimo contenuto ideale quando è applicato all'uomo, al gatto, al cavallo, ecc. Non ci preoccupiamo ora della questione se la natura animale del cane, così come esiste in realtà, sia identica a quella del cavallo e dell'uomo (dovremmo rispondere di no): non è questo il problema che ci interessa. Il problema che ci interessa è invece quello della identità della nozione, del concetto. Ora il concetto di animale è un concetto *uno*, è un concetto che ha sempre il medesimo contenuto, sia quando è predicato del cane come quando è predicato del gatto e dell'uomo.

Il termine equivoco dice, con una medesima parola, contenuti *affatto diversi* quando è applicato a soggetti diversi. L'esempio classico è quello del termine *cane* applicato all'animale ed alla costellazione.[11]

---

[11] Nella dottrina dell'analogia seguiamo il Gaetano, *De nominum analogia,*

Il termine analogo dice, dei soggetti dei quali è predicato, un contenuto in parte uguale e in parte diverso; uguale sotto un certo rispetto, diverso sotto un altro aspetto. Esempio classico: il predicato *sano* attribuito all'uomo, alla medicina, al colorito.

È evidente che al termine univoco e, più imperfettamente, al termine analogo corrisponde *un* concetto, mentre al termine equivoco non corrisponde *un* concetto, ma ne corrispondono *diversi*. Sotto una sola parola stanno diversi concetti.

Analogia dell'essere

Per convincersi che l'essere è analogo basta pensare che esso è trascendentale. Infatti l'affermazione che l'essere è trascendentale vuol dir questo: l'essere esprime *tutta* la realtà dell'oggetto di cui si predica e la esprime *totalmente* (ossia fino alle ultime differenze). Non c'è sfumatura — per dir così — di un oggetto, in tutta la sua concretezza, che sfugga alla nozione di essere. Dunque è chiaro che l'essere non può significare *la stessa cosa* dei diversi enti concreti, chè altrimenti questi enti dovrebbero identificarsi totalmente, essere un'unica realtà. "Fiore" può esser predicato univocamente di tutti i fiori perchè non dice *tutto* di ogni fiore concreto. In questo fiore concreto c'è un'immensità di cose che sfuggono al concetto di "fiore". Ma in questo fiore concreto non c'è nulla che sfugga alla nozione di essere.

La concezione dell'analogia dell'essere è voluta da questo problema: come può *un* concetto esprimere realtà diverse ed esprimere queste realtà diverse anche in quanto diverse, anche nelle differenze che le diversificano?

Non ci sono che tre vie di soluzione:

1) la differenze (o modi) dell'essere non sono formalmente essere (ossia non sono essere anche in quanto diverse); via che abbiamo già esclusa, perchè, se tali differenze non fossero *essere*, sarebbero *nulla* e quindi non differenzierebbero nulla;

---

ediz. Zammit, Roma, 1934. Uno svolgimento magistrale di tale dottrina è dato da R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*[5], Parigi, 1928, pagg. 258 ss.

Il termine cane è equivoco rispetto all'animale e alla costellazione, ma è univoco rispetto alle varie razze di cani.

2) non c'è diversità fra le cose: tutte le cose sono un essere solo (panteismo);

3) il concetto di essere non è *uno* se non in modo imperfetto, non è univoco, non dice la stessa cosa di tutti i soggetti dei quali è predicato (analogia).

Vediamo ora come sia l'analogia del concetto di ente.

Analogia di attribuzione e di proporzionalità

Abbiamo detto che un concetto analogo esprime in parte una identità e in parte una diversità fra i molti enti dei quali si predica. Ora l'analogia di attribuzione è quella che esprime identità quanto al punto di riferimento e diversità quanto alla relazione con questo punto. Si dice, cioè, analogo secondo una analogia di attribuzione quel concetto che esprime rapporti diversi ad un medesimo punto di riferimento. Esempio classico è quello del concetto "sano,,. C'è un punto di riferimento unico, la salute dell'animale, e ci sono diversi rapporti con questo. Il cibo si dice sano perchè ha un rapporto di causalità con la salute dell'animale; il colorito perchè ha un rapporto di manifestazione della salute dell'animale, ecc. L'animale di cui si predica principalmente il carattere "sano" si dice *analogato principale* (*princeps analogatum*); il cibo, il colorito, ecc., dei quali l'attributo "sano" si predica solo secondariamente, si dicono *analogati secondari.*

L'analogo di attribuzione non mi dice un carattere *intrinseco* degli analogati secondari, ma solo una denominazione estrinseca, cioè una relazione con qualche cos'altro (con l'analogato principale). Quando dico che le patate sono *sane* (come cibo) non dico nulla della natura delle patate, dico solo un rapporto che esse hanno con la salute dell'uomo.

Analogia di proporzionalità è quella che esprime una *similitudine di rapporto* nei vari soggetti. Ma qui il rapporto è *dentro* ogni singolo analogato.

Spieghiamoci.

Cosa vuol dire in aritmetica proporzione? Uguaglianza di rapporti. Una proporzione è questa, per es.: $2 : 4 = 3 : 6$. Quando si tratta di analogia di proporzionalità invece non dobbiamo intendere

la proporzione in senso così rigoroso, come *uguaglianza* di rapporto, ma solo come *similitudine* di rapporto. Si dice, per es., l'apprensione intellettuale è una *visione* dell'oggetto. Visione è un concetto analogo attribuito all'operazione dell'occhio ed a quella dell'intelletto, perchè non dice la medesima cosa in tutti e due i casi. Dice però una cosa simile, e precisamente: simile nel rapporto con l'oggetto. L'occhio sta al suo oggetto come l'intelletto sta al suo. Dicevo che qui il rapporto è *dentro* ogni analogato: non è più, come nell'analogia di attribuzione, rapporto dell'analogato secondario con un'*altra* cosa, con l'analogato principale. Perciò l'analogia di proporzionalità ci dà un carattere intrinseco ai vari soggetti, sebbene esprima questo carattere dei diversi soggetti solo secondo una similitudine, non secondo una identità.

L'analogia dell'essere come analogia di proporzionalità

L'analogia dell'essere è analogia di attribuzione e di proporzionalità. Di proporzionalità, innanzi tutto, perchè quando si dice di un qualsiasi oggetto che è ente, che è una realtà, si esprime con questo un carattere intrinseco all'oggetto stesso, si esprime anzi il suo carattere fondamentale e primo.

Dire che il concetto di ente è analogo di analogia di proporzionalità, significa riconoscere che ogni categoria di enti ha un suo proprio modo di essere in atto,[12] ma che tuttavia c'è una similitudine fra questi modi di aver l'essere, sì che, per es., la sostanza sta al suo essere come la quantità sta al suo, Dio sta al suo essere come la creatura sta al suo. Si badi però che quel "come" non indica uguaglianza, ma solo similitudine.

« E poichè i diversi enti, dice il Gaetano, benchè abbiano diverse essenze, sono però tra loro simili perchè ognuno ha l'essere che gli spetta, per questo hanno in realtà una analogia, ossia una similitudine proporzionale; non perchè nei vari enti ci sia un carattere uguale, ma perchè l'essenza propria di ognuno è commisurata al proprio essere.[13] Dunque alla sostanza compete l'essere in modo

---

[12] Per non appesantire eccessivamente il discorso, in questo e nel seguente paragrafo, adopreremo il termine *essere* nel senso di *essere in atto*.

[13] Caietanus, *De nom. analogia*, c. IV.

conforme alla sua natura (cioè in sè), alla quantità compete l'essere in modo conforme alla sua natura (cioè in altro, e come prima determinazione del corpo); sì che la sostanza sta al suo essere come la quantità sta al suo. Il che non vuol dire che fra la sostanza e il suo essere ci sia un rapporto identico a quello fra la quantità e il suo essere — tanto è vero che la sostanza ha l'essere in sè e la quantità *in alio* — ma c'è una similitudine fra questi due rapporti, perchè l'essere della sostanza è commisurato, è adatto, alla natura sostanziale così come l'essere della quantità è adatto alla natura della quantità.

Si dirà: ma allora almeno il concetto di essere in atto è univoco, poichè io dico: la sostanza ha l'essere, l'accidente ha l'essere, Dio ha l'essere, la creatura ha l'essere. Rispondo: no. Non è univoco neppure il concetto di esistenza perchè l'esistenza non è qualche cosa di uniforme che si appiccichi quasi dal di fuori alle essenze: ogni essenza ha il suo modo di esistere commisurato a sè.

L'analogia dell'essere come analogia di attribuzione

L'analogia del concetto di essere è anche analogia di attribuzione, perchè ciò che ha veramente l'essere è ciò che ha l'essere in sè, ossia la sostanza. La quantità, la qualità, la relazione esistono solo come determinazioni della sostanza, come modi di essere della sostanza. E, come vedremo, l'ente possibile può dirsi ente solo in relazione con l'essere attuale: l'ente ideale solo in relazione con l'ente reale. Quando poi sarà dimostrata l'esistenza di Dio si vedrà che la creatura può dirsi ente solo per il rapporto che ha con Dio.

Questi problemi sull'ente in quanto ente, sull'analogia sembrano estremamente astratti e sono effettivamente tali in un certo senso: ma ricordiamoci che appunto per questo essi comandano poi tutte le soluzioni dei problemi più concreti. Abbiamo già accennato all'importanza della dottrina dell'analogia per quel che riguarda il problema dell'uno e del molteplice che, in fondo in fondo, è ancora il problema di Dio. Vedremo poi l'importanza che la dottrina dell'analogia ha per la conoscenza di Dio. L'analogia infatti ci permette di dire qualche cosa sulla essenza di Dio senza cadere nell'antropomorfismo: ci fa evitare gli scogli dell'agnosticismo e dell'antropomorfismo.

2. Essere possibile ed essere ideale

Si disse che l'essere di cui si occupa la metafisica generale è l'essere reale, il quale abbraccia l'attuale e il possibile: ciò che attualmente è, e ciò che può essere. Domandiamoci ora in che cosa consista la possibilità. Anche questo, che si credeva un problema ozioso e ormai dimenticato della vecchia scolastica, è invece tornato di attualità nella ontologia contemporanea. Uno degli ultimi volumi di N. Hartmann è infatti interamente dedicato alla teoria dei modi dell'essere: necessario, attuale, possibile.[14]

È uno di quei problemi che ci fa vedere come una ontologia implichi necessariamente una metafisica nel senso pieno, una dottrina che trascenda il mondo dell'esperienza e si ponga il problema dell'Assoluto, e perciò parleremo del possibile solo dopo aver parlato dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi. Quello che è necessario, qui all'inizio, è non confondere l'ente possibile con l'ente ideale (*ens rationis*). Ente ideale infatti è ciò che non può esistere così come è pensato, è ciò il cui essere consiste nell'esser pensato, mentre è possibile ciò che può essere.

La distinzione sarà chiarita da qualche esempio.

La chimera, l'ippogrifo, un monte d'oro ecc. sono enti possibili: se l'artista o il sognatore che li escogita avesse la forza di produrli, potrebbe farli essere.

Nessuno invece potrà far essere un universale in quanto universale (per esempio, un uomo o un gatto che non sia questo determinato uomo o questo determinato gatto), una proposizione, un sillogismo. L'universale è infatti il modo in cui gli individui reali sono pensati dall'uomo, le proposizioni sono i modi in cui le cose sono riconosciute dall'uomo e così via.

I tre tipi di enti ideali

L'ente ideale può essere una negazione, una privazione o una relazione. La negazione indica il semplice non essere di una cosa, la privazione indica la mancanza di una cosa che dovrebbe esserci,

---

[14] N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, 1938.

quindi il non esserci gli occhi in un sasso è una negazione, in un mammifero è una privazione. In realtà non esistono nè privazioni nè negazioni: esistono solo i soggetti mancanti di qualche cosa: in realtà il buco della tela è tela logorata o tagliata, o, se si vuole, aria penetrante nella tela; il buco non ha esistenza come buco, come mancanza: è la nostra mente che se lo rappresenta come un'entità.

L'ente ideale può essere anche relazione, non nel senso che tutte le relazioni siano ideali — come vedremo più avanti — ma nel senso che ci sono anche relazioni ideali. A questo tipo di ente ideale appartengono gli universali riflessi. Si disse infatti che il contenuto dei concetti universali, il *ciò che* è rappresentato da essi è reale; irreale è il modo di essere dell'universale. Ma da che cosa è dato il modo di essere universale? Da una relazione. Da una relazione di similitudine che il mio pensiero stabilisce fra certi caratteri di una cosa e quelli di altre cose [15]

[15] Si veda il I. vol. di questi *Elementi*, 3ª ed., pagg. 144 ss.

Capitolo Secondo

L'UNITÀ DELL'ESSERE E I PRINCIPI DI IDENTITÀ E DI NON-CONTRADDIZIONE

1. L'unità

Trascendentali e categorie

Abbiamo lasciato l'articolo primo della prima questione *De Veritate* là dove S. Tommaso dice che tutti i nostri concetti più determinati non possono contenere caratteri che si aggiungano a quello di essere quasi dal di fuori, perchè ogni carattere, ogni determinazione è pur sempre ente, quindi è già implicita nel concetto di essere. « Ma si dice che alcune determinazioni si aggiungono all'essere, in quanto ne esprimono un modo, che non era espresso dal semplice nome essere ». S. Tommaso aggiunge poi che questa determinazione dell'essere può avvenire in due modi: o in modo tale che la determinazione restringa l'estensione del concetto di essere, ossia appartenga solo a *certi enti*, e non a tutti; o in modo che la determinazione, pur esprimendo meglio il concetto di essere, sia però coestensiva all'essere stesso, e cioè appartenga a tutti gli enti. Le determinazioni che esprimono solo un certo gruppo di enti, che delimitano nell'essere certe determinate sfere o determinati generi, si chiamano *categorie;* le determinazioni che appartengono ad ogni ente si chiamano proprietà *trascendentali* dell'essere. Ecco il testo di S. Tommaso: « Questa espressione o determinazione [dell'essere] avviene in due maniere: in una così che il modo espresso sia uno *speciale* modo di essere (che non compete cioè a tutti gli enti), —

questi modi diversi di essere, infatti, sono gradi diversi di entità — e in corrispondenza a questi diversi modi si avranno diversi generi di cose; "sostanza" infatti non aggiunge ad "essere" una differenza sopraggiunta [dal di fuori], ma col nome "sostanza" si esprime uno speciale modo di essere, ossia l'esser per sè, e così è per gli altri generi [le altre categorie]. In un'altra maniera [ha luogo la determinazione dell' "essere"] così che il modo espresso *segua generalmente ogni ente* [ossia segua l'ente in quanto ente e quindi sia, come l'essere, trascendentale]; e anche questo modo [quello che è proprio di ogni ente] può essere duplice: secondo che segua ogni ente *preso in se stesso* o segua ogni ente *in ordine ad altro.*

« Se segue ogni ente preso in sè stesso, esprimerà nell'essere qualche cosa in senso o affermativo o negativo. Ma non si trova cosa che possa essere affermata assolutamente [ossia dell'essere preso in sè stesso] di ogni ente, se non la sua propria essenza, secondo la quale si dice che è; e così [ossia per significare la essenza dell'ente] si impone questo nome: *res*, realtà, nome che differisce da quello di "essere" perchè secondo Avicenna ... il nome di *ens* è preso dall'atto di essere [infatti ha la forma di un participio, il participio di "esse"], mentre il nome di *res* esprime la quiddità o essenza dell'ente. La negazione poi che consegue ogni ente preso assolutamente è l'*indivisione*, ed è espressa dal nome *uno*; l' "uno" infatti non è altro che l'ente indiviso.

« Se invece il modo dell'essere si considera dell'essere relativamente ad altro, ciò può farsi ancora in due maniere. In una maniera secondo la divisione di un ente dall'altro, e ciò è espresso dal nome *aliquid*; si dice infatti *aliquid* per *aliud quid;* onde come l'ente si dice *uno* in quanto è indiviso in sè, così si dice *aliquid* in quanto è diviso dagli altri. In un'altra maniera [si dice l'ente relativamente ad altro] secondo la convenienza di un ente con un altro; e ciò non può avvenire [ossia questo rapporto non si può istituire] se non si prenda [come "altro" rispetto all'essere] qualche cosa che sia capace di corrispondere ad ogni ente. E questo qualche cosa è l'anima, la quale è in qualche modo tutte le cose ... Ora nell'anima c'è la *potenza conoscitiva* e la *potenza appettitiva.* La convenienza dunque dell'essere con l'appetito è espressa dal nome *bene.* E la convenienza dell'essere con l'intelletto è espressa dal nome *vero* ».[1]

[1] *De Verit.*, q. I, art. 1.

In questo passo S. Tommaso distingue le proprietà trascendentali dell'essere dalle categorie. Trascendentali sono i caratteri che appartengono all'essere in tutta la sua estensione, che competono ad ogni ente; categorie invece sono gli aspetti che distinguono l'essere in diversi generi: così, per es., l'aspetto "qualità" non appartiene a qualsiasi ente, ma è un genere di realtà, uno special modo di essere.

Ci occuperemo più avanti delle categorie; ora parliamo delle proprietà trascendentali dell'essere o, come si dice più brevemente, dei trascendentali.

S. Tommaso ne enumera cinque: *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum;* ma il primo, *res*, non significa se non l'essere preso assolutamente, e *aliquid* implica l'*unum*, quindi le proprietà trascendentali dell'essere si riducono a tre: *unum*, *verum*, *bonum*. L'attribuzione all'essere di questi tre caratteri dà luogo ai tre supremi principî della metafisica: principio di identità — al quale si riduce il principio di contraddizione —, principio di ragion sufficiente o principio della intelligibilità del reale e principio di finalità. Ma, come vedremo, l'attribuzione all'essere dei predicati *vero* e *buono*, nel loro senso pieno, non può esser fatta se non dopo che si sia parlato di Dio; tratteremo dunque in questo capitolo solo dell'*uno* e del principio di identità e di non-contraddizione.

Ogni ente è necessariamente uno

Uno significa *indivisum in se*, *et divisum a quolibet alio*. L'affermazione che ogni ente è uno, significa dunque che ogni ente è indiviso in sè e distinto da qualsiasi altro. Ed infatti se un ente non fosse indiviso in sè, ci sarebbe in esso una pluralità, ossia ci sarebbero *più enti*, ed ognuno di essi, per esser qualcosa, dovrebbe essere uno, ossia indiviso, altrimenti rimanderebbe ad altri enti, e si troverebbe il vero ente quando finalmente si fosse trovata l'unità. Così ogni ente è distinto da qualsiasi altro, chè, se non fosse distinto, farebbe parte di un altro ente, e questo o sarebbe distinto da qualsiasi altro o farebbe a sua volta parte di un altro ente, e così via finchè non si sia trovato un ente che non fa parte di altri e che può dirsi davvero non parte di un ente, ma ente. Non bisogna però identificare l'uno col semplice e il distinto da altri con ciò che non

ha assolutamente bisogno di altri per esistere: quando si dice che ogni ente è uno si vuol dire soltanto che una realtà in tanto può dirsi realtà, ente, in quanto ha anche una certa unità e quindi tanto più è reale (ente) quanto più è una. Ad esempio, un mucchio di sassi in tanto può dirsi una realtà, un ente, in quanto ha una certa, sia pur imperfettissima, unità; ossia in quanto ha una certa indivisione in sè (è *un* mucchio, i sassi son dunque riuniti) e una certa distinzione dalle altre cose che lo circondano. Se, in quel mucchio, considerassi solo la pluralità, i tanti sassi, senza considerare la loro, sia pur labile, unione, non potrei più parlare del mucchio di sassi come di una realtà. Così, benchè un atomo faccia parte del pezzo di ferro che ho in mano, in tanto posso parlare della realtà dell'atomo in quanto considero l'atomo come qualcosa di distinto [2] dagli altri che costituiscono il pezzo di ferro.

Diversi gradi di unità

Ne segue dunque che ci sono diversi gradi di unità: fra questi diversi gradi distinguiamo: l'unità dell'assolutamente semplice (propria solo di Dio) e l'unità del composto. L'unità del composto può poi essere *unità sostanziale* e *unità accidentale* (*unum per se* e *unum per accidens*). È unità sostanziale quando uno solo è l'essere delle diverse parti, quando l'ente è uno per la stessa ragione per cui è quel determinato ente. Ad es., l'uomo ha una unità sostanziale, perchè uno solo è l'essere delle sue diverse parti, il che vuol dire: perchè le sue diverse parti hanno significato solo come parti di quell'ente che è quest'uomo; è lui, infatti che ha l'essere, e le sue parti *sono* come parti di un uomo. In un mucchio di sassi invece, ogni sasso ha il suo essere e la sua autonomia, perciò diciamo che il mucchio di sassi ha unità accidentale. L'esempio classico di unità accidentale è quello dell'unità che c'è fra cavaliere e cavallo: ognuno dei due, infatti, sebbene entrambi collaborino nel movimento, mantiene il suo essere e la sua autonomia.

---

[2] Non chiediamoci ora se attualmente o solo potenzialmente: questa è una questione che interessa la cosmologia.

La formazione del concetto di "uno"

Come arriviamo al concetto di uno?

« Primo in intellectu nostro cadit ens — dice S. Tommaso — et deinde divisio, et post hoc unum, ... et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur ».[3] Il che vuol dire: noi cogliamo prima di tutto l'oggetto come ente, come qualche cosa, poi ci rendiamo conto della diversità fra i "qualche cosa" che cogliamo, vediamo che l'uno non è l'altro, che un certo gruppo di qualità sensibili non è l'altro, e allora ci formiamo il concetto di distinzione. Quindi neghiamo che questa divisione ci sia dentro ognuno degli enti che abbiamo conosciuto: ognuno di quegli enti si distingue dagli altri, ma non si distingue da se stesso, è indiviso, è *uno*. Da ultimo poi viene il concetto di moltitudine quando si considerano insieme i diversi uni.

Distinguiamo l'unità trascendentale, che è quella della quale abbiamo parlato finora e che è una proprietà di ogni ente, dall'unità predicamentale, cioè da quell'unità che rientra nella categoria della quantità.

Non ci si obbietti quindi che, attribuendo ad ogni ente l'unità, noi concepiamo l'essere in modo naturalistico perchè gli attribuiamo un carattere quantitativo. L'unità trascendentale prescinde affatto dalla quantità.

Concetti connessi con quello di uno. — Connessi al concetto di *uno* sono quelli di *identico* e *distinto.*

Essere identico significa essere *uno;* perciò ogni ente è identico con se stesso ed è identico ad altri solo in quanto esso e questi altri fanno in certo modo *uno,* convengono in qualche cosa.

Si ha distinzione invece quando un ente non è l'altro. La distinzione può essere reale o logica: reale quando in realtà una cosa non è l'altra, logica quando cose in realtà identiche sono considerate sotto aspetti diversi dall'intelletto che le conosce. La distinzione logica o di ragione si distingue in: *distinzione con fondamento nella realtà* (*rationis ratiocinatae*) e *distinzione puramente logica* (*rationis ratiocinantis*).

La distinzione logica con fondamento nella realtà si chiama anche distinzione metafisica (in contrapposto a fisica, ossia imposta dalla *natura* delle cose, indipendentemente dalla nostra considerazione) ed il suo *fundamentum in re* consiste in questo: i caratteri, gli aspettti che un unico ente aduna in sè possono anche trovarsi distinti in altri enti. P. es. la razionalità e l'animalità che nell'uomo sono *uno,* possono trovarsi distinte in altri enti. Gli altri animali hanno solo uno di questi caratteri senza

---

[3] *In Metaph. Arist. Comm.,* X, lectio 4ª n. 1998.

l'altro. Quindi confrontando l'uomo con un altro animale, trovo che esso ha qualcosa di più, e posso considerare l'aspetto comune all'uomo ed agli animali a parte da quello caratteristico dell'uomo.

Così considero l'animale e il razionale quasi come parti dell'uomo (parti metafisiche) ed opero con l'intelletto una distinzione che in realtà non c'è, ma che ha però nella realtà un fondamento. Fra la distinzione reale e la distinzione di ragione la filosofia tomistica non ammette distinzioni intermedie.

Altri concetti connessi con quello di uno sono i concetti di *diverso* e *differente.* Diverso è un concetto primitivo, irriducibile: diverse sono le cose di cui l'una non è l'altra. Differente invece è un concetto derivato da quelli di identico e diverso. Differenti infatti sono le cose che hanno un aspetto comune e un aspetto diverso [4]. Quindi còse differenti sono sempre in qualche aspetto diverse, mentre non tutti i diversi sono differenti.

2. **Il principio di identità**

Identità e unità

Dicemmo già che l'affermazione "ogni ente è uno" ci conduce al principio supremo dell'essere, al principio di identità. Il principio di identità infatti dice: « ogni ente ha una natura determinata che lo costituisce tale », [5] le quali formule equivalgono all'affermazione "ogni ente è se stesso e non altro", *indivisum in se et divisum a quolibet alio.*

---

[4] Cose differenti debbono avere almeno il genere comune, perchè se andiamo oltre le categorie tutte le cose hanno un aspetto comune, che è l'essere. Diremo dunque, per es., che un cane e un gatto differiscono di specie, mentre diremo che un suono di violino ed uno struzzo sono diversi.

[5] R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3ª ed., Parigi, Desclée, 1922, pag. 166.

« Omne ens est sua propria natura » dice lo Zigliara, *Summa philos.*, vol. I, pag. 234.

Nel suo pregevole e penetrante studio su *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, Le Monnier, 1927, G. Calogero riconosce che il principio di determinazione è il primo principio della logica aristotelica e formula tale principio così. « La legge suprema della più alta forma dell'attività conoscitiva, e cioè dell'intelletto, è quella che la sua appercezione sia una determinata appercezione, e che cioè tale determinazione non possa valere come altra da quella che è, nell'atto stesso della sua posizione ». *op. cit.*, pag. 43. E non si creda che il Calogero contrapponga appercezione ad ente, poichè nella pagina precedente ha detto che l' « attività noetica dello spirito appercepisce il reale con un atto di assoluta adeguazione, in cui essa si identifica perfettamente con quello ... Di conseguenza, la sua natura non può essere determinata in modo diverso da quella del suo oggetto, e la legge ultima cui l'intelletto deve obbedire è quella stessa che domina la suprema essenza

Ma quando si afferma l'unità, l'identità dell'essere, bisogna precisare il significato di questa affermazione. Bisogna ricordare che:

1) L'essere in generale è un universale e quindi non esiste come tale, come puro essere, ma esistono solo gli enti individui e concreti. L'essere non è quasi la stoffa uniforme dalla quale siano ritagliate tutte le cose, la realtà profonda e indifferenziata dalla quale emergano le cose molteplici, ma è solo l'aspetto indeterminatissimo sotto il quale noi cogliamo l'insieme delle cose molteplici, che sono la vera realtà.[6] E perciò quando si dice "l'essere è uno", "l'essere è se stesso" non si vuol già dire che esista un unico ente, e che tutta la molteplicità e varietà degli enti sia illusoria, come voleva Parmenide; ma si vuol dire che ogni ente nella sua concretezza, nella sua individualità, è determinato, è se stesso.

2) Non solo. Il concetto di essere è un concetto analogo, come vedemmo. Il che vuol dire: non solo non esiste un unico essere reale, ma non esiste neppure un concetto rigorosamente uno, rigorosamente identico; poichè il concetto universalissimo di essere implica già in sè una certa molteplicità, contiene *actu implicite* le differenze, i diversi modi di essere, è già in se stesso differenziato. Sì che è impossibile anche solo pensare un puro essere, che sia soltanto essere, senza pensare implicitamente un esser tale o tal altro.

Seguiamo su questo punto la dottrina del Gaetano. « Nec repraesentat (il concetto di ente) unam solam naturam, sed ultra unam,

---

del reale ». Fin qui siamo pienamente d'accordo col Calogero. Ci scostiamo invece da lui quando egli vede una dualità fra il principio di determinazione e il principio di contraddizione — ma di questo parleremo in seguito — e quando accusa la scolastica di aver snaturato il principio di determinazione concependolo come principio di identità. Il principio di identità, A è A, significa proprio che ogni cosa è se stessa, ossia determinata e non altra da quella che è. Il Garrigou-Lagrange, come si vide sopra, formula il principio di identità in modo molto simile a quello in cui il Calogero formula il principio aristotelico di determinazione.

[6] Vera realtà in confronto all'essere indeterminatissimo, che è solo nel nostro pensiero; ma realtà derivata rispetto all'*Ipsum esse subsistens* che è Dio e che è in sè perfettamente determinato e individuato. È già un errore dunque affermare che esiste l'essere indeterminato, ed errore più grave è identificare l'essere indeterminato con Dio. Dio è puro essere, *Ipsum esse subsistens*, non già perchè sia l'essere indeterminato, ma perchè ha tutta la perfezione dell'essere, e non è limitato a nessuna natura. Ora il panteismo cade per solito in questo duplice errore: 1) ipostatizza l'ente indeterminato; 2) fa di questo ente indeterminato Dio.

quam determinate repraesentat, repraesentat implicite caeteras similes, secundum id in quo proportionabiliter ei similis est ».[7]

Altri scolastici affermano l'univocità del concetto di ente, come Duns Scoto, ed altri pur affermando la analogia, non seguono la dottrina del Gaetano, come F. Suarez.[8]

La negazione del principio di identità di Hegel [9]

Dopo questi chiarimenti possiamo concludere che l'identificazione di essere e nulla con la quale Hegel inizia la sua Logica, non è affatto una negazione del principio di identità, ma solo una negazione del *concetto eleatico* di identità.

« Essere, puro essere, senza nessuna determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità nè dentro di sè nè all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminazione e il puro vuoto. Nell'essere non v'è nulla da intuire... Così non vi è nemmeno qualche cosa da pensare... L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è *nulla*, nè più nè meno che nulla » [10]. Come si vede da questo passo, l'essere di cui parla Hegel è l'essere indeterminatissimo, l'essere che prescinde rigorosamente da ogni determinazione, l'essere parmenideo. Infatti Hegel si riferisce esplicitamente agli Eleati. Ora è vero che un tale essere, l'essere parmenideo, nonchè esistente, non è nemmeno pensabile. Tolta tutta la ricchezza, l'implicita molteplicità che ha in sè il vero concetto di essere, il concetto di essere trascendentale e analogo, che cosa resta? Nulla. Ma questo vale solo per l'essere eleatico; tanto è vero che, contro le critiche mosse alla identificazione da lui stabilita fra essere e nulla, Hegel si difende dicendo che, certamente, non è lo stesso che una casa, una città, il sole, siano o non siano, ma che questa inconciliabilità fra essere e non essere si verifica soltanto quando si ha a che fare con un essere *determinato*, non già quando si ha a che fare con l'essere indeterminato ed astratto [11]. A questa osservazione di Hegel noi risponderemmo che, infatti, l'essere è sempre determinato; l'essere trascendentale e analogo della metafisica tradizionale non ha nulla a che vedere con l'essere parmenideo e quindi neppure con le critiche hegeliane.

---

[7] *De conceptu entis* in *Scripta philosophica* a cura di N. Zammit, Roma, 1934, pag. 99.

[8] A. Marc, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, in « Archives de Philosophie », vol. X, Parigi, 1933, pagg. 1-144.

[9] Cfr. l'ottimo studio di A. Devizzi, *Il significato del principio di contraddizione nella logica hegeliana*, in « Rivista di filos. neoscolastica », XXI, 1939, pagg. 463-473.

[10] *Scienza della logica*, trad. Moni, vol. I, pag. 73.

[11] *Enciclopedia*, § 88, Anmerkung.

Abbiamo precisato quale sia il *significato* del principio di identità: tale principio afferma che ogni ente è se stesso, è determinato; si potrebbe quindi anche chiamarlo *principio di determinazione*.[12]

Se ci domandiamo ora come risulta la *verità* di tale principio, dovremo rispondere che essa è immediatamente evidente. È immediatamente evidente che tutto ciò che è, è determinato, è *tale*, è *quello*, per es., uomo, color rosso, albero, ecc.; e che non si può assolutamente pensar nulla senza pensarlo come qualche cosa di determinato. E, si badi, non solo non è possibile affermare o negare senza supporre il principio di identità-determinazione; ma non è neppur possibile dire una parola con significato, perchè se io pronuncio una parola con significato, intendo dire, e quindi penso, qualche cosa di determinato. Chi non accettasse il principio di identità non potrebbe dire assolutamente nulla e sarebbe, come osserva Aristotele, « simile a un tronco, ὅμοιος φυτῷ ».[13]

Ma qui si presenta subito una obiezione. Si dice: E sia; il principio di identità-determinazione è una necessità imprescindibile del nostro modo di pensare, è una legge del pensiero umano; ma chi mi dice che esso sia una legge della realtà?

Rispondo: Che cosa vuol dire "una legge del pensiero umano"? Che cosa si intende per "pensiero umano"? Se si intende "il pensato", il dire che il principio di identità è una legge del pensiero umano equivale a dire che esso è una legge del pensato, e dunque dell'essere, perchè ciò che è pensato è qualche cosa, è essere, come si vide in Logica. Se invece si intende per "pensiero umano" il pensiero in senso soggettivo, l'attività psichica del pensare, allora questo pensiero umano di cui si parla è una realtà, un ente, e quando ne parlo debbo pur concepirlo come qualche cosa di determinato, e quindi di soggetto al principio di identità.

Se uno, insistendo nell'obiezione, dicesse che il principio di identità è, sì, una legge del pensato, ma del pensato in quanto pensato, ossia dicesse che il principio di identità è una legge dell'oggetto in quanto lo penso io, non così come è in se stesso, risponderei che costui, per dir que-

---

[12] Cfr. sopra, nota 5.

[13] *Metaph.* lib. IV, 1006a.

sto, deve supporre sempre l'esistenza di un pensiero creatore o formatore o comunque modificatore dell'oggetto, e che tale pensiero deve essere una realtà, un qualche cosa di determinato e quindi di soggetto al principio di identità [14].

Altra obiezione hegeliana contro il principio di identità

Contro il principio di identità si fa anche quest'altra obiezione: [15] Se il pensiero si uniformasse al principio di identità, noi non potremmo dire altro che delle tautologie: « un pianeta è un pianeta », « il magnetismo è il magnetismo », ecc. — Ora per conoscere, per dire qualche cosa che abbia valore per la conoscenza, bisogna andar oltre l'identità e dire, per es.: « un pianeta è un astro che si muove intorno ad un altro », ecc. — Osserviamo che questa obiezione parte dal presupposto che i nostri concetti siano concetti adeguati, esauriscano tutta la realtà. Ora non è così: quando noi esprimiamo un concetto, cogliamo la realtà in modo sempre più o meno indeterminato, cogliamo qualche aspetto della cosa; quando formuliamo un giudizio rendiamo esplicito ciò che prima era concepito solo confusamente e connettiamo con l'aspetto già trovato un altro aspetto di quella medesima realtà. Se il concetto di pianeta esaurisse tutti gli aspetti del pianeta, io non potrei più aggiunger altro al mio concetto senza violare il principio di identità: ma, in tal caso, non sentirei neppure il bisogno di aggiungere nulla, poichè, essendo adeguato, il primo concetto comprenderebbe il pianeta in tutte le sue determinazioni e in tutte le sue relazioni con ogni altro ente. Se sento il bisogno di aggiungere qualche cosa al mio primo concetto di pianeta, ciò avviene proprio perchè il mio concetto è imperfetto, è suscettibile di esser meglio determinato e precisato.

Per prendere un altro esempio hegeliano: [16] colore, odore, forma di un fiore costituiscono l'unica realtà del fiore e noi cogliamo tale

---

[14] Per l'oggettività della conoscenza rimando al I volume di questi *Elementi*. Si veda anche *Essere reale, essere ideale, valore*, nel volume *Note sulla teoria della conoscenza e sull'ontologia*, Milano-Como, Marzorati, 1947. Che il valore logico dei principi primi presupponga il loro valore ontologico fa vedere bene il Buzzetti, *Institutiones philosophicae*, ediz. Masnovo, vol. I, pag. 182 a proposito del principio di contraddizione.

[15] Hegel, *Scienza della logica*, trad. Moni, vol. II, pagg. 35 ss.

[16] *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. Codignola e Sanna, Introduzione, vol. I, pag. 36.

realtà così frammentata perchè la nostra conoscenza è imperfetta, per questo dobbiamo poi cercar di ricostruire a forza di giudizi quell'unità che abbiamo potuto cogliere solo sfaccettandola, e diciamo ad es., "questo fiore è rosso", "questo fiore rosso è odoroso". Un'intelligenza infinita non avrebbe bisogno di ricomporre questi aspetti diversi (*Deus non componit et dividit*, dice S. Tommaso) [17] perchè coglierebbe con un atto solo l'unità del fiore con tutta la ricchezza dei suoi aspetti, anzi in quel fiore coglierebbe tutta la ricchezza dell'universo, tutto l'essere, poichè con tutto l'essere è in relazione un semplice fiore.

Ma, 1) il fatto che il (fiore) colorato sia in realtà lo stesso (fiore) che è odoroso non vuol dire affatto che il colore sia l'odore: il colore è un aspetto determinato, una realtà determinata distinta dall'odore, quindi il principio di identità non è affatto intaccato.

2) Il fatto che per una intelligenza infinita tutti gli enti costituiscano *una certa unità* non significa che tale unità dell'universo, di tutto l'essere, sia come quella del fiore rispetto alle sue qualità, sia cioè l'unità di un'unica sostanza. Siccome io non sono una intelligenza infinita, non posso dire a priori *come* sia questa unità universale. Solo studiando il mondo della esperienza potrò dire se l'unità dell'universo esiga o no un pluralismo di sostanze. Ma di ciò si parlerà quando si studierà il problema della sostanza e il problema della trascendenza di Dio.

3. Il principio di non-contraddizione

Il principio di non-contraddizione deriva immediatamente da quello di identità-determinazione, come fa vedere Aristotele nel IV libro (Γ) della *Metafisica*. Egli formula il principio di non-contraddizione così: « È impossibile che la stessa cosa convenga e in-

[17] Ossia, come spiega S. Tommaso, Dio non conosce la verità mediante una sintesi di concetti parziali, come facciamo noi quando giudichiamo. « Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur *quid est*, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquoque », *I Contra Gent.*, cap. 58.

sieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto ».[18] Ossia: è impossibile che un ente sia e non sia insieme, è impossibile che sia *tale* (per es., rosso, lungo due metri, albero, ecc.) e insieme non sia tale.

Ora Aristotele fa vedere come, negando questo principio, non si riesca più a dare un significato a quel che si dice, poichè se ciò che si dice ha un significato determinato, non potrà questo significato esser tolto. Ma se uno dicesse che una cosa è uomo e insieme non-uomo, verrebbe proprio a toglier significato al termine "uomo" e, mentre pensa "uomo", non penserebbe più nulla di determinato.

Così il principio di non-contraddizione è ricondotto a quello di identità-determinazione.[19]

La difesa del principio di non-contraddizione nel IV libro della Metafisica

Data l'evidenza del principio di non-contraddizione Aristotele stima che sia impossibile negarlo realmente: si potrà negarlo a parole, ma « non è necessario che tutto quello che uno dice lo pensi anche ». Tuttavia siccome ci sono alcuni « i quali affermano potersi dare che la stessa cosa sia e non sia », Aristotele si accinge a difendere tale principio. A difenderlo, non a dimostrarlo, perchè dimostrare significa ricondurre una proposizione ad un'altra più evidente, quindi il principio di non-contraddizione, che è il più noto, che non ne presuppone altri, e che da tutti gli altri è presupposto, non può essere dimostrato. Si potrà dimostrarlo impropriamente, « in via di confutazione (ἐλεγκτικῶς) », ossia per assurdo, facendo vedere che chi nega quel principio va contro quel che egli stesso ammette.

Ma che cosa ammette il negatore del principio di contraddizione? Non ammette nessuna verità, appunto perchè dice che ogni affermazione può coesistere con la sua contraddittoria; se quindi approdassimo a dimostrargli che si contraddice, in realtà avremmo dimostrato la *sua* tesi, non la nostra. Di qui la differenza fra la difesa del principio di contraddizione e qualsiasi altra dimostrazione per assurdo. Quando infatti si tratta di dimostrare per assurdo altre proposizioni (p. es. un teorema di geometria), basta provare all'avversario che, se egli non accetta quella proposizione, si contraddice. Ma qui non si può procedere così.

E allora bisognerà partire non da una proposizione che l'avversario ammetta, ma da una semplice nozione, da una semplice parola con significato. Ecco quello che deve ammettere anche l'avversario: sta bene infatti che egli non affermi nulla, ma dovrà pur dire qualche cosa, dovrà pur dire

---

[18] *Metafisica*, trad. Carlini, lib. IV, 1005b. Il testo dice: Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

[19] *Metafisica*, trad. Carlini, lib. IV, 1005b - 1007a.

una parola con significato, « che, se non dicesse nulla... sarebbe simile a un tronco (ὅμοιος γαρ φυτῷ) ». Quando si esige che l'avversario pronunci una parola con significato, si esige che questa parola abbia un significato solo, p. es. la parola 'uomo' significhi 'animale bipede'. « E non importa nulla se si obietta che di significati ne ha parecchi, pur che vengano definiti; chè si può a ciascun concetto assegnare un nome diverso », ossia non importa nulla se i significati, pur essendo molti, sono in numero finito, perchè ad ognuno di quei significati si può far corrispondere una parola diversa, e allora ogni parola avrà un significato solo. Se invece si dicesse che una parola ha un numero infinito di significati, in realtà la parola non avrebbe nessun significato, perchè non sarebbe possibile determinare quale è il suo significato.

Ora se ogni parola deve avere un significato solo, non è possibile che A sia insieme B e non B, che 'uomo' sia insieme 'animale bipede' e 'non animale bipede'; perchè, se così fosse, il termine 'uomo' non avrebbe più nessun significato determinato. Se infatti 'uomo' non può nello stesso tempo significare 'animale bipede' e, p. es., 'trireme', a maggior ragione non potrà significare 'animale bipede' e 'non-animale bipede' poichè 'non-animale bipede' indica l'altro proprio nella sua alterità, il diverso da 'uomo' proprio nel suo diversificarsi da 'uomo'.

Aristotele nella sua difesa del principio di non-contraddizione[20] riconduce dunque la necessità di tale principio alla necessità del pensare determinato, ossia al principio di identità-determinazione. *A* non può insieme essere *B*, perchè deve essere qualche cosa di determinato.

Ed ora si può vedere in che senso il principio di non-contraddizione sia *primo*, ossia immediatamente evidente, non derivato da altri, e in che senso derivi dal principio di identità. Il principio di identità esprime l'esigenza implicita in ogni *nozione* (o, che è lo stesso, nella suprema nozione: quella di essere); il principio di non-contraddizione esprime l'esigenza implicita in ogni *proposizione:* il principio di non-contraddizione è quindi la prima proposizione, derivante dalla prima nozione. Il che è stato messo molto bene in rilievo dal Calogero,[21] che vede nel principio di identità il principio della logica *noetica*, e nel principio di non-contraddizione il principio della logica *dianoetica*. Ma il Calogero vede in Aristotele una dualità fra le due logiche, e quindi fra i due principî,[22] mentre, da

---

[20] O meglio: nel primo argomento di questa difesa, che è quello da noi sopra esposto.

[21] *I fondamenti della logica aristotelica.*

[22] Il Calogero riconosce la superiorità e la fondamentalità della logica noetica rispetto a quella dianoetica in Aristotele, anzi proprio questa è la tesi del suo studio; ma ritiene che fra le due logiche ci sia opposizione; giudica insomma il primato della logica noetica quasi come una vittoria conseguita da questa sulla logica dianoetica, nel pensiero di Aristotele, mentre a noi sembra si tratti, per quel che riguarda i due principî, ai quali vogliamo limitare la discussione, non già del prevalere di un principio sull'altro ma dello sgorgare di un principio dall'altro.

quello che sopra si è esposto, ci sembra risultare la dipendenza del principio di contraddizione da quello di identità-determinazione, la dipendenza della proposizione dalla nozione. E questo conferma quanto si disse in logica sulla natura delle proposizioni necessarie ed universali, e cioè che esse hanno valore se esprimono ciò che compete all'essenza del soggetto della proposizione, se sono, nel senso che fu precisato, analitiche.

Capitolo Terzo

LE CATEGORIE: LA SOSTANZA

Finora abbiamo parlato dell'essere in tutta la sua universalità e dell'unità come proprietà trascendentale dell'essere. Poichè riteniamo che l'indagine sulle altre proprietà trascendentali supponga l'affermazione dell'esistenza di Dio e vada quindi ripresa dopo che avremo parlato di Dio, diciamo ora qualcosa delle categorie, cioè di quei predicati che non appartengono all'essere in quanto tale, ma distinguono diversi modi di essere.[1]

Si sa che Aristotele ne distinse dieci, ma non tutti sono ugualmente fondamentali, anzi alcuni riflettono concetti assai discutibili; di altri (quantità e qualità, spazio e tempo) si parlerà nel terzo volume di questi *Elementi*.

1. La sostanza

L'esistenza della sostanza è immediatamente evidente

Il modo fondamentale di essere è quello della *sostanza*, ossia di ciò che esiste in sè e per sè.[2]

---

[1] « ... ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera ». *De verit.*, q. I, art. 1.

[2] « Substantiae nomen ... significat essentiam cui competit per se esse », *Summa theol.*, I, q. 3, art. 5. « Quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto », *Ibid.*, III, q. 77, art. 1.

Se si intende per sostanza ciò a cui compete l'essere per sè, ciò che sussiste, che ha l'essere in proprio, per dir così, il problema non sarà quello di dimostrare che esiste, in generale, della sostanza,[3] ma quello di determinare che cosa sia sostanza, determinare in particolare se sia sostanza ciò che immediatamente appare o se la realtà prima, ciò a cui compete l'essere per sè, sia al di là di ciò che appare, sia qualche cosa di più profondo, che non è oggetto di immediata esperienza, ma deve esser pensato come fondamento di ciò che appare.

Dicendo questo abbiamo affermato che l'esistenza di una sostanza in generale (senza determinare se una o più) non è oggetto di problema perchè è immediatamente evidente. Infatti se c'è una realtà qualunque (e una realtà qualunque c'è per il fatto stesso che io studio ora il problema della sostanza, poichè questo mio studiare è qualche cosa, è una realtà), c'è qualche cosa a cui compete l'essere per sè, poichè fra l'esser per sè e l'esser in altro, fra l'aver l'essere in proprio e l'essere come modificazione di un altro, non c'è via di mezzo; ora non è possibile l'essere in altro se non c'è l'*altro*, il quale dovrà aver l'essere per sè. In altre parole: la sostanza esiste perchè è condizione dell'essere di qualsiasi realtà. « Ente si dice ciò che *ha l'essere*, e tale è soltanto la sostanza, che sussiste ».[4] La sostanza è anteriore all'accidente (ossia a ciò che esiste solo come determinazione di un altro, come il colore, per es.) e nell'ordine ontologico e nell'ordine logico: nell'ordine ontologico perchè, come si disse, è condizione dell'essere dell'accidente, nell'ordine logico perchè non si ha il concetto di *ens in alio* senza avere il concetto di quell'*aliud* che è per sè.[5]

---

[3] Cfr. G. Bontadini, *Osservazione sulla critica empiristica del concetto di sostanza*, « Riv. di Filos. Neoscol. », XXX, 1938, pagg. 353-356.

[4] « Ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit », S. Thomae, *In Metaph. Arist. Comm.*, lib. XII, lectio 1ª, ediz. Cathala, Marietti, n. 2419.

[5] « Tribus modis substantia est prima inter omnia entia: scilicet secundum cognitionem, et secundum definitionem et secundum tempus. Et quod sit prima tempore aliis hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis ... Et quod etiam sit prima secundum definitionem, patet, quia in definitione cuiuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae. Sicut enim in definitione simi [*simus* vuol dire *camuso*] ponitur nasus, ita in definitione cuiuslibet accidentis ponitur proprium eius subiectum ... Quod etiam sit prior ordine cognitionis, patet. Illud enim est primum secundum cognitionem, quod est magis notum et magis manifestat rem », *Ibid.*, lib. VII, lectio 1ª, nn. 1257-1259.

Anche nella storia della filosofia, di fatto, non si è mai discusso *se* vi sia un essere per sè, ma *quale* sia l'essere per sè. E qui non bisogna lasciarsi ingannare dalle parole. Come le pretese negazioni del principio di contraddizione sono in realtà negazioni di una determinata interpretazione di tale principio, e non del principio in generale, così anche le pretese negazioni della sostanza sono in realtà negazioni di una determinata teoria sulla sostanza, non del principio di sostanza in generale. Infatti quando si tratta di determinare qual è la sostanza, o quali sono le sostanze, non sempre si può appellarsi ad una evidenza immediata, ma talora occorre un ragionamento e nel ragionamento può insinuarsi l'errore. Ci si domanda: è per sè tutto ciò che cade immediatamente sotto l'esperienza, tutti questi contenuti di sensazione, o c'è qualche cosa di più profondo che è la ragione d'essere di ciò che immediatamente appare?

La sostanza di un uomo, per es., è l'insieme delle sue qualità fisiche, la serie dei suoi atti, o c'è qualche cosa che unifica queste qualità e questi atti? Alcuni accettano la prima, altri la seconda risposta. I primi sono i così detti fenomenisti, i secondi si potrebbero chiamare sostanzialisti. Ma i primi si chiamano fenomenisti non già perchè pensino che tutto ciò che esiste è apparenza, fenomeno (affermazione che sarebbe senza senso perchè non c'è apparenza o fenomeno se non v'è ciò che appare), ma perchè pensano che la realtà vera, la sostanza, sia quello che la filosofia tradizionale chiamava fenomeno, ossia pensano che la realtà si risolva tutta in ciò che appare. Essi dicono: ciò a cui compete l'essere in proprio non è una realtà che stia al di là di ciò che appare, ma è sostanza tutto ciò che appare: l'uomo, io, per es., non sono una personalità distinta dai miei atti e dalle mie qualità, ma sono nient'altro che questo insieme di atti e di qualità.[6]

---

[6] Ciò è detto molto chiaramente da uno dei più coerenti fenomenisti: Hume: « Se ... qualcuno credesse di evitare la difficoltà dicendo che la definizione della sostanza è *un qualcosa che può esistere da sè*, e che questa definizione ci deve bastare, — si potrebbe rispondere che questa definizione conviene a qualsiasi cosa si possa concepire, sì che non potrà mai servire a distinguere la sostanza dagli accidenti, l'anima dalle sue percezioni ... Poichè le nostre percezioni sono differenti tra loro e da ogni altra cosa che esiste nell'universo, esse sono anche distinte e divisibili; e possono esser considerate, ed esistere, separatamente, sì che non han bisogno di nessun'altra cosa che ne sostenga l'esistenza: *esse, quindi, se basta la precedente definizione, sono sostanze* ». *Trattato sull'intelligenza umana*, trad. Carlini, pag. 283.

Fenomenismo ed empirismo

I fenomenisti sono generalmente empiristi [7] e sono fenomenisti proprio perchè sono empiristi. Essi presuppongono cioè che tutte le nozioni si riducano a sensazioni o a immagini di dati sensibili, che non si possa parlare se non di ciò che è sperimentato sensibilmente, e quindi si capisce che essi riducano la sostanza all'insieme dei dati sensibili. Questo si vede chiaramente, per es., nelle critiche che il Locke muove all'idea di sostanza, e ancora più chiaramente in quelle di Hume.

Locke

Locke infatti come è empirista a metà, così è anche fenomenista a metà: egli oscilla fra l'ammissione dell'idea di sostanza come di qualche cosa che è oltre i dati sensibili (e allora dice che l'idea di sostanza è una idea oscura) e la riduzione della sostanza all'insieme dei dati sensibili. Talora afferma che l'idea di sostanza non è un'idea semplice, ma è solo « la complicanza di più idee messe insieme », ossia si riduce a un gruppo di idee di qualità sensibili che vediamo costantemente insieme, talora — e più spesso — afferma che l'idea di sostanza è l'idea « di un qualche sostrato in cui esse (le idee delle qualità) sussistano »; quindi sarebbe un'idea irriducibile a quella di qualità [8]. « Se alcuno esaminerà se stesso riguardo alla sua nozione della pura sostanza in generale, troverà di non avere in essa nessun'altra idea, tranne una supposizione di un certo ignoto sostegno di talune qualità chiamate comunemente accidenti. Se si domandasse a qualcuno qual sia il soggetto a cui colore e peso ineriscono, non potrebbe rispondere altro che "le parti solide estese"; e se gli si domandasse che sia ciò a cui solidità ed estensione aderiscono, non si troverebbe in minor disagio di quell'indiano, il quale, dicendo che il mondo era sostenuto da un grande elefante, fu interrogato su che cosa poggiasse l'elefante; al che egli rispose: "una grande tartaruga". Ma essendo ancora incalzato per saper che cosa desse sostegno alla tartaruga dall'ampio dorso, replicò: "qualcosa"; non sapeva quale... Adunque, poichè questa nostra idea a cui diamo il nome di sostanza non è se non il sostegno supposto, ma non

---

[7] Qui ci si potrebbe obiettare che, secondo l'interpretazione del pensiero di Cartesio data da F. Olgiati nei suoi due volumi *Cartesio*, Milano, 1934, e *La filosofia di Descartes*, Milano, 1937, esiste anche un fenomenismo razionalistico. Risponderei che, come l'Olgiati fa vedere nella magistrale analisi del pensiero cartesiano contenuta nel secondo dei volumi citati, Cartesio è fenomenista proprio in quanto si rifiuta di andar oltre l'oggetto della matematica, oltre l'estensione misurabile, che è sempre un dato di esperienza, sia pure esperienza matematizzata e quindi raffinata.

[8] *Saggio sull'intelletto umano*, ediz. ridotta a cura di A. Guzzo, Firenze, Vallecchi, pag. 144.

conosciuto, di quelle qualità che troviamo esistenti, e che immaginiamo non poter sussistere *sine re substante*, senza qualcosa che le sostenga, noi chiamiamo tal sostegno sostanza » (*Op. cit.*, pagg. 145-46). « Per conseguenza, quando parliamo o pensiamo di una specie particolare di sostanze corporee..., sebbene l'idea che abbiamo di ciascuna di esse non sia che la complicanza o collezione di quel certo numero d'idee semplici o qualità sensibili che solemmo trovar unite nella cosa chiamata cavallo o pietra: pure, poichè non possiamo concepire come possano esistere isolate, o l'una nell'altra, noi supponiamo che esistano in un qualche comune soggetto, e ne siano sostenute; il qual sostegno noi designiamo col nome di sostanza, quantunque sia certo che non abbiamo nessuna idea chiara o distinta di ciò che supponiamo come sostegno » (*Op. cit.*, pag. 147).

Osservazione critica

In quest'ultimo passo vediamo chiaramente l'oscillazione del pensiero del Locke: l'idea di sostanza si riduce alla collezione delle idee delle qualità, o aggiunge qualche cosa di più e cioè l'idea del sostegno? Bisogna scegliere fra queste due tesi, perchè insieme esse non possono stare. Locke sembra inclinare verso la seconda, cioè verso l'affermazione che l'idea di sostanza sia qualche cosa di più delle idee semplici delle qualità, e il più sarebbe dato appunto dall'idea di *sostegno*. Ora — prescindendo dalla scelta infelice di quel termine *sostegno*, che fa pensare a qualcosa di materiale — potremmo osservare: perchè Locke dice che l'idea di sostegno è un'*idea oscura?* Perchè pretenderebbe di avere una immagine sensibile del sostegno, e se si pretende di averne una immagine sensibile si cade nelle sciocchezze della tartaruga, ecc Non è un'idea chiara quella di " soggetto della qualità ", di energia, di principio unificatore delle qualità stesse? Non so forse cosa voglio dire quando dico queste espressioni? Ora quando so cosa voglio dire, io ho un'idea chiara anche se non posso immaginarmi sensibilmente quello che dico. Non ho un'idea chiara di " numero irrazionale ", " poligono di mille lati " ecc.? Eppure non posso certo immaginarmeli.

Hume

Hume, che è più coerente del Locke nel suo empirismo, butta via anche l'idea oscura dell'ignoto sostegno e risolve decisamente la sostanza nel complesso delle qualità sensibili. « Mi piacerebbe — egli dice — di chiedere a quei filosofi che fondano la maggior parte dei loro ragionamenti su la distinzione di *sostanza* e *accidente*, e s'immaginano che noi abbiamo idee chiare dell'una e dell'altro, se l'idea di sostanza ci derivi dalle impressioni di sensazione o da quelle di riflessione ». Ma non può derivare dalle prime, perchè la sostanza non è nè un colore, nè un suono, nè un odore, ecc. e non può derivare dalle seconde perchè la sostanza non è neppure una passione, un sentimento, un atto di pensiero, ecc. Dunque « non abbiamo nessuna idea di sostanza che sia distinta da quella di una colle-

zione di qualità particolari... L'idea di una sostanza, come pure quella di un modo, non è altro che una collezione di idee semplici unite dall'immaginazione, ed hanno un nome particolare a loro assegnato, col quale possiamo richiamare in noi stessi questa collezione. Ma la differenza fra tutte queste idee consiste in ciò, che le qualità particolari formanti una sostanza vengon riferite comunemente ad un *quid* sconosciuto, al quale si suppone che siano inerenti; ovvero, se si riconosce che questa finzione non può aver luogo, si pensa che, almeno, siano strettamente ed indissolubilmente unite dalla relazione di contiguità e causalità... Così l'idea dell'oro può dapprima esser quella di un certo color giallo, di un certo peso, di una certa malleabilità e fusibilità; ma, scoperta la sua solubilità nell'acqua regia, aggiungiamo questa qualità alle altre, supponendo che appartenga alla sostanza, come se la sua idea fin da principio avesse fatto parte di quella idea complessa » [9]. Dal passo citato si vede chiaramente che Hume riduce la sostanza a un complesso di qualità, ossia a ciò che immediatamente appare, perchè non vuole ammettere che noi abbiamo idee alle quali non corrisponda una impressione sensibile.

Il sostanzialismo tradizionale

Se fenomenismo è la riduzione di tutto l'essere a ciò che immediatamente appare, sostanzialismo è invece l'affermazione che ciò a cui compete l'essere per sè è al di là di ciò che appare. Ma anche i sostanzialisti non sono tutti di una medesima opinione; alcuni come, per es., Spinoza, Bruno, i monisti in genere ritengono che la sostanza sia unica e che tutto ciò che cade sotto l'esperienza sia manifestazione, fenomeno di un'unica vera realtà. Altri affermano che ci sono più sostanze, e li potremmo chiamare pluralisti.

Per giustificare quello che abbiamo detto intorno al fenomenismo e fare qualche considerazione intorno ad esso, dobbiamo prima esporre la dottrina tradizionale intorno alla sostanza, anche perchè contro tale dottrina (più o meno ben compresa) si appuntano le critiche dei fenomenisti.

Dottrina aristotelico-tomistica

L'esperienza sensibile ci presenta tante qualità, tanti aspetti; ma queste qualità, questi aspetti, questi fenomeni, non ci si presentano ognuno come una realtà per sè stante, ma raggruppati in

---

[9] *Trattato sull'intelligenza umana*, trad. Carlini, pagg. 33-34.

vario modo, raggruppati nello spazio, nel tempo, con dipendenze intrinseche l'uno dall'altro. Il colore, la durezza, il rumore (che emette se io lo picchio) del tavolino mi si presentano separati dalle qualità sensibili dell'albero che sta fuori. I vari aspetti di una pianta, quelli che colgo a prima vista e quelli che posso scoprire attraverso uno studio più lungo, come la respirazione, la funzione clorofilliana, ecc., mi si presentano in relazione uno con l'altro, uniti intrinsecamente. In una molteplicità di aspetti mi si manifesta una unità, e siccome dove c'è unità ivi c'è essere, posso dire che nella molteplicità degli aspetti si manifesta una realtà, un essere che sta a fondamento di quegli aspetti diversi. Questo nucleo fondamentale di realtà, che dà ragione dell'unità di quel gruppo di caratteri, per cui quel gruppo di caratteri è quello che è, tale e non tal altro, si chiama la sostanza, l'οὐσία di una cosa.

Distinzione fra sostanza e accidente

Naturalmente questo principio unificatore, questo centro di realtà e di attività, che è la sostanza, mi si manifesta più chiaramente nel mondo vivente che nel mondo non vivente: vedo molto meglio che i vari aspetti e le varie funzioni di una pianta sono aspetti di un unico ente di quel che non veda l'unità di un pezzo di ferro, e vedo meglio l'unità di un ente spirituale che non quella di un ente corporeo. E siccome il problema che ci poniamo inizialmente non è quali e quante siano le sostanze, ma *se, in generale, sia giustificata l'affermazione che la sostanza si distingue realmente dalle qualità che cadono immediatamente sotto l'esperienza;* e siccome per giustificare tale affermazione ci basta provare che la distinzione c'è anche in un caso solo, cominceremo dal caso più facile e cioè da noi stessi.

Ora, basta che riflettiamo un momento su noi stessi per persuaderci che in noi la sostanza si distingue realmente dalle nostre qualità e stati. Il complesso delle mie qualità, dei miei atti di pensiero, di sentimento, ecc., muta continuamente eppure *io* resto *io*, sono lo stesso di ieri, di una settimana, di un mese fa, dunque io sono qualche cosa di distinto dal complesso dei miei atti.[10] Quando si tratta

---

[10] Non ci si obiettino qui i casi di (apparente) sdoppiamento della personalità, osservati in certe malattie mentali; poichè questi casi potrebbero, *se mai,* indurre

di *me* la distinzione fra sostanza e ciò che appare (e che nella terminologia scolastica si chiama *accidente*) ha una evidenza particolare; ma già anche prima di fare uno studio approfondito della natura corporea ho buone ragioni per ammettere che qualche cosa di analogo a ciò che avviene in me avvenga anche negli altri enti corporei: io vedo, per es., che una pianta cresce, mette le foglie, muta dunque dimensioni, colore, ecc., eppure ho motivo di pensare che *la pianta* (ossia la sostanza della pianta) resti la medesima.

Pluralità delle sostanze

Tuttavia si potrebbe obiettare che, finora, si è provata l'esistenza di una sola sostanza distinta dai suoi accidenti: l'*io*.

È giustificata l'affermazione di una pluralità di sostanze? Osservo intanto che *io* mi distinguo dai corpi fuori di me. Quando vedo un albero verde non posso dire « io sono verde », quando odo un suono non posso dire « io sono sonoro », ecc., dunque quel verde, quel suono appartengono a una sostanza che non è me, che si distingue da me. Dunque ci sono almeno due sostanze: io e un mondo esterno, di cui non preciso per ora la natura, ma che non è me.

Sorgono poi ulteriori problemi. Questo mondo esterno distinto da me è un'unica sostanza o è costituito di più sostanze? Quante sono le sostanze? È sostanza l'albero o la cellula dell'albero? è sostanza il pezzo di ferro, la molecola di ferro, l'atomo o l'elettrone?

Questi sono problemi particolari che riguardano la filosofia della natura e le scienze, non la metafisica.

---

a credere che una sostanza si è scissa, si è disintegrata — potrebbero costituire una obiezione contro la incorruttibilità dell'anima umana — ma non provano nulla contro la distinzione di sostanza e accidente, anzi la confermano. Infatti il soggetto malato continua a riferire a *sè*, a cogliere come *suoi*, gli atti di una certa serie, anche se poi riferisce ad un altro gli atti di un'altra serie. Il che vuol dire che distingue ogni atto da *sè;* poichè se, prendendo coscienza di un suo atto, non prendesse coscienza anche di un *sè* a cui quell'atto si riferisce, non si verificherebbe neppure lo sdoppiamento della personalità, in quanto ogni atto farebbe parte per se stesso e non ci sarebbero già due o tre *io*, ma ce ne sarebbero tanti quanti sono gli atti, i sentimenti, gli stati, ossia ce ne sarebbero innumerevoli. Ho detto sopra: questi casi potrebbero *se mai* indurre a credere che una sostanza si è scissa, non già perchè ritenga che l'anima umana possa scindersi, ma solo per distinguere nettamente le due questioni. E questa seconda questione riguarda la psicologia ed esula dal nostro argomento.

C'è piuttosto un altro problema al quale è opportuno accennare perchè dalla confusione su questo punto sono nate tante obiezioni contro la dottrina tradizionale della sostanza, e cioè *se noi possiamo conoscere perfettamente le sostanze specifiche*, se possiamo sapere che cosa sia la sostanza (ossia l'essenza specifica) dell'oro, dell'albero di ciliegio, del gatto, ecc.

A questa domanda dobbiamo rispondere negativamente. L'esperienza ci dice che arriviamo a riconoscere una sostanza dalle sue proprietà, dal suo modo di manifestarsi, e che le proprietà che arriviamo a conoscere sono relativamente poche, o almeno non sono tutte le proprietà di una sostanza, il che è attestato dal fatto che la nostra conoscenza si perfeziona sempre, quindi non è mai definitiva. Ad esempio l'oro sarà stato riconosciuto prima come un metallo giallo, lucente, pesante; ma queste proprietà gli sono comuni anche con altri metalli; poi sarà stato conosciuto esattamente il suo peso specifico, poi via via altre proprietà, fino alle *righe* che esso manifesta nello spettroscopio; ma nulla ci autorizza ad escludere che domani si possa trovare una proprietà che manifesta la presenza dell'oro anche meglio delle righe spettroscopiche. « Nelle cose sensibili ci sono ignote le differenze essenziali (specifiche); e perciò noi le significhiamo mediante differenze accidentali, che derivano da quelle essenziali; come l'essere bipede [che non è certo una differenza specifica dell'uomo] è posto come differenza dell'uomo ».[11]

Ora spesso — come si è visto anche dai pochi passi citati di Locke e di Hume — gli empiristi combattono la concezione tradizionale della sostanza osservando che noi non conosciamo le sostanze specifiche.[12] Ma dicendo questo essi sfondano una porta aperta, dicono quello che riconoscevano anche i migliori fra gli Scolastici [13] e che non ha niente a che vedere con la teoria metafisica della sostanza.

---

[11] « In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt: unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis ». *De ente et essentia*, cap. VI.

[12] Nelle sue linee essenziali il problema è già ottimamente trattato e risolto da S. Sordi, *Ontologia*, ediz. Dezza, Milano, 1941, pagg. 85 ss.

[13] Non, per esempio, molti scolastici contemporanei di Galileo, come Antonio Rocco o Lodovico delle Colombe.

Come va intesa l'affermazione che la sostanza non è conosciuta dai sensi

Si dice e si ripete spesso, molto a ragione, che la sostanza è una realtà solo intelligibile, non sensibile, che può esser rappresentata solo da un concetto, non da una sensazione nè da un'immagine sensibile, e che tutte le obiezioni al concetto di sostanza sono nate appunto dalla pretesa di rappresentarsi la sostanza in una immagine sensibile. Questa è una osservazione giusta, ma bisogna intenderla bene. Non va intesa nel senso che la sostanza sia qualche cosa di spirituale: ci sono sostanze spirituali, ma ci sono anche sostanze corporee. Non ne va neppure dedotta questa conseguenza: la sostanza è percettibile solo dall'intelletto, dunque i sensi non colgono la sostanza, ma solo il fenomeno, ed è quindi inutile cercar l'origine del concetto di sostanza nell'esperienza esterna. I sensi colgono pure la sostanza, perchè le qualità che essi percepiscono non sono qualità di nulla, ed esistono in quanto sono *in* una sostanza, *di* una sostanza, sì che vedendo un colore io non colgo il colore per sè stante (che non esiste nè può esistere) ma il colorato. Il significato esatto dell'affermazione sopra citata è invece che i sensi colgono la sostanza *non in quanto sostanza*, ma in quanto colorata, sonora, dolce, ecc. E siccome l'uomo non è fatto a compartimenti stagni, mentre l'occhio percepisce questo rosso, l'intelletto percepisce l'ente, la sostanza, e l'uomo ha il concetto di sostanza rossa. Dire: « il concetto di sostanza non ha origine dall'esperienza esterna » può esser vero se con ciò si intenda dire che la pura apprensione sensibile non mi darà mai il concetto di sostanza. Ma in questo senso io posso dire che neppure il concetto di colore, o di rosso o di azzurro ha origine dall'esperienza esterna, perchè il rosso e l'azzurro sono concetti, e come tali esigono qualche cosa di più dell'apprensione sensibile. Mentre il mio occhio vede questo azzurro il mio intelletto apprende *l'ente* ed io mi formo il concetto di ente azzurro, cosa azzurra, ossia ho il concetto de *l'azzurro*. L'affermazione: il concetto di sostanza non ha origine dall'esperienza esterna è invece falsa se con essa si intenda dire che l'esperienza esterna non serve, non contribuisce alla formazione del concetto di sostanza. Io concepisco l'ente e la sostanza sia percependo un colore come prendendo coscienza di un mio atto di pensiero o di volontà. Naturalmente quando mi son formato il concetto di sostanza azzurra ed ho affermato: « c'è della

sostanza azzurra », potrò ancora domandarmi se la sostanza azzurra sia in me o fuori di me e dovrò, per rispondere a questa domanda, precisare che cosa intendo per *me* e che cosa intendo per *fuori*, ecc.[14] Ma, cercando di rispondere a queste domande, si studierà il problema della *natura* delle sostanze, del loro *numero*, della loro *distinzione*, non il problema dell'esistenza della sostanza in generale.

Sostanza e quantità di materia

Per capire certe concezioni e certe critiche moderne a proposito del concetto di sostanza, dobbiamo tener presente uno scivolamento avvenuto nel concetto di sostanza: l'identificazione della sostanza con la quantità o con la materia.

Il grande progresso della fisica moderna, è stato quello di cercare di cogliere nei fenomeni fisici il solo aspetto quantitativo, di cercar di tradurre per quanto è possibile le qualità in termini quantitativi. Galileo, ad es., è giustamente fiero di aver fondato una "nuova" scienza sul moto dei gravi (e su gli altri movimenti nei quali influisce la gravità), perchè, anzichè domandarsi che cosa sia la pesantezza, esprime tale proprietà dei corpi con la formula della velocità del loro moto di caduta; e Newton scopre che la forza che trattiene la luna nella sua orbita è la stessa forza che fa cadere in terra i corpi pesanti non già perchè intuisca la natura di tale forza, ma perchè trova che la forza centripeta necessaria per ritrarre continuamente la luna dal moto rettilineo e trattenerla nella sua orbita, doveva imprimere alla luna la medesima accelerazione centripeta di quella che hanno i gravi sulla terra. Così si cercherà di esprimere la luce mediante il numero e la lunghezza d'onda delle vibrazioni luminose e così via. Ho detto che questo è un grandissimo progresso, perchè così si poterono sottomettere i fenomeni fisici all'analisi ma-

---

[14] Se intendo per *me* il puro soggetto conoscente, è evidente che l'azzurro non è me, ma è qualcosa di *dato a me*, di oggettivo. Se invece intendo per *me* anche il mio corpo, coi suoi organi di senso, si dovrà discutere la questione se l'azzurro come azzurro si formi nei miei organi di senso (sia l'interpretazione che i miei organi di senso dànno di uno stimolo puramente quantitativo) o sia esterno anche al mio corpo. E tali questioni vanno discusse in psicologia.

tematica e si potè costruire una scienza rigorosa, di carattere deduttivo.[15]

Ma l'entusiasmo per questo procedimento — per quel fenomeno psicologico che induce facilmente gli uomini a negare l'esistenza di ciò che non li interessa — portò addirittura a negare l'esistenza di quegli aspetti della realtà corporea che non entravano nelle formule della nuova scienza. Come si è già accennato altrove,[16] la negazione dell'esistenza oggettiva delle "qualità secondarie" non ha altro fondamento che questo. Se noi leggiamo il famoso passo del *Saggiatore*[17] nel quale Galileo nega l'esistenza oggettiva delle qualità e riduce tutta la realtà dei corpi ad estensione e movimento, e l'altrettanto famoso passo sul pezzetto di cera nella II delle *Meditazioni* di Cartesio, in cui parimente si afferma che i corpi si riducono ad estensione, vedremo che l'argomento fondamentale e di Galileo e di Cartesio è questo: le qualità non esistono perchè sulle nozioni di qualità non si può costruire una scienza deduttiva. Torneremo su questo punto quando esporremo la filosofia della natura: per ora ci basti tener presente che il legittimo entusiasmo per la nuova scienza della natura portò alla non legittima conseguenza di negare le qualità corporee. E ad un'altra non legittima conseguenza: a vedere nell'estensione la realtà ultima dei corpi. La nuova fisica volle fare anche da metafisica; la realtà fu ridotta tutta all'oggetto della fisica matematica, al fenomeno razionalisticamente inteso — secondo l'espressione di F. Olgiati[18] —.

Si intese allora per sostanza, per vera realtà dei corpi, per realtà ultima, la materia come estensione amorfa, la pura quantità di materia.

---

[15] I dati primi sono sempre il frutto di una induzione: che ogni corpo grave segua la legge del moto uniformemente accelerato, come le palle che Galileo faceva rotolare su un piano inclinato, è il frutto di una induzione; ma su queste prime leggi di carattere induttivo si lavora poi deduttivamente, e il fatto che un immenso numero di conclusioni dedotte da quelle prime leggi sia verificato nell'esperienza è una conferma sempre più forte della verità di quelle prime leggi ottenute induttivamente.

[16] Nel I vol. di questi *Elementi*, pag. 114.

[17] GALILEO, *Opere*, Ediz. nazionale, vol. VI, pag. 248 ss.

[18] Il tipico esponente di questo fenomenismo è Cartesio, come ha messo bene in luce F. OLGIATI nel volume *La filosofia di Descartes;* Galileo invece si disinteressa di metafisica, non pretende di costruirne una nuova.

Concetto kantiano della sostanza

Quella "sostanza" ad esempio della quale parla Kant nella « Prima analogia dell'esperienza » [19] non è altro che la quantità di materia della fisica galileiano-newtoniana e non ha nulla a che fare con l'οὐσία aristotelica — come la causalità di cui parla nella « seconda analogia » riguarda il determinismo fisico e non ha nulla a che fare col principio metafisico di causalità —. Dice infatti la « prima analogia »: « In ogni mutamento dei fenomeni la sostanza permane, e il *quantum* di essa non si accresce nè si diminuisce nella natura ». Ove non bastasse quel *quantum* a farci capire che si tratta della materia, ci sovverrebbe un teorema dei *Principi metafisici della scienza della natura* che corrisponde esattamente alla « prima analogia »: « In tutti i mutamenti della natura corporea la quantità di materia resta identica, non aumenta nè diminuisce ».[20] E si capisce che, intendendo in questo modo il principio di sostanza, Kant neghi che esso sia analitico; ma anche qui osserveremo che, inteso così, nonchè analitico, esso non è neppure a priori, ma è il frutto di una induzione.

Precisazioni sul concetto di sostanza

Dopo aver affermato l'esistenza della sostanza, ci resta da determinarne un po' meglio il concetto.

Innanzi tutto, quando si dice che la sostanza è *essentia cui competit per se esse* bisogna evitare di far confusioni su quel *per se*. Perchè talora il *per se* ha un significato logico, e allora si contrappone al *per accidens* (quinto predicabile). In questo significato logico, è *per se* ciò che appartiene all'essenza di una cosa o ne procede necessariamente, anche se quest'essenza è l'essenza di una qualità (quindi di un'accidente fisico). Per es. il timbro appartiene *per se* al suono, il suono è *per se* di un certo timbro. Il che vuol dire: non c'è suono senza timbro. Mentre il suono è *per accidens* suono di flauto o di violino, perchè ci può essere un suono che non sia suono di flauto o suono di violino. In questo senso il *per se* non ha nulla

[19] *Critica della ragion pura*, trad. Gentile-Lombardo Radice, I, pag. 191.
[20] *Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, parte III, teorema 2°.

a che fare con la sostanza, è un modo di predicazione e non un modo di essere. Il *per se* della sostanza è invece un modo di essere.

Il concetto di sostanza può essere *predicamentale* e *non predicamentale*. È predicamentale quando implica la distinzione fra l'essenza e l'essere, quando quell'*essentia cui competit esse* è realmente distinta dall'*esse*. In questo senso il concetto di sostanza costituisce una categoria e non è applicabile a Dio.

È non-predicamentale, quando non implica tale distinzione, ma ne prescinde; così è applicabile anche a Dio.

Sostanza prima e sostanza seconda

Sostanza prima è la sostanza individua, sostanza seconda è il concetto universale di sostanza.

Quindi si dice che i generi e le specie della categoria sostanza sono sostanze seconde. Pietro è sostanza prima, l'uomo in generale è sostanza seconda. La sostanza prima è la vera sostanza, perchè è la sostanza realmente esistente, mentre la sostanza seconda proprio in quanto seconda, ossia universale, esiste solo nel nostro intelletto. La sostanza prima è quella che « nè si dice *di* un soggetto nè è *in* un soggetto », la sostanza seconda è quella che « non è *in* un soggetto, ma si *predica* di un soggetto ».[21]

La sostanza come natura

Per *natura* si intende la sostanza in quanto principio di attività. Giova ricordare la definizione aristotelica:[22] « principio intrinseco e primo del moto e della quiete che competono ad un ente in ragione della sua essenza e non di ciò che gli è accidentale » (accidentale nel senso logico, di *accidens* quinto predicabile).

Sostanza e natura sono la medesima realtà: la sostanza è principio di attività, è ordinata all'attività e l'attività suppone la sostanza, è la manifestazione della sostanza. Quindi ogni determinata sostanza ha la sua propria attività ed ogni determinata attività procede da

---

[21] Aristotele, *Categorie*, cap. 3.
[22] *Physic.* II, cap. 1.

una determinata sostanza. È questo il fondamento della concezione finalistica della natura. *Non ex quacumque virtute* (e possiamo dire anche: *non ex quacumque substantia*) *quaevis actio procedit ... unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt.*[23]

Le sostanze corporee non sono dunque materia inerte, estensione senza qualità, a cui si aggiunge il moto dal di fuori, come nella concezione cartesiana, ma sono nature determinate, specificate, qualificate, centri di attività. Spetta al Leibniz il grande merito di aver richiamata questa concezione aristotelica della sostanza come natura nei tempi moderni, contro il meccanicismo cartesiano. Dice il Leibniz stesso che, dopo esser caduto nel materialismo di Democrito e di Gassendi, si accorse che la materia non basta a spiegare la realtà; ci vuole una *forza*, ed egli credette bene di rimettere in onore le *forme sostanziali* tanto disprezzate al suo tempo. «Dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis quam in Meditationibus Cartesii», dice il Leibniz in una lettera al Thomasius.

Affermare che la natura non si spiega solo con l'estensione amorfa, che c'è negli enti un principio intrinseco di attività, una entelechia o *monade*, come la chiama il Leibniz, significava affermare che il reale è, fin dai suoi più bassi gradini, un complesso di enti qualificati, finalizzati, che portano in sè un principio di intelligibilità. Il Leibniz però andò troppo oltre nella sua concezione della sostanza come principio di attività — *ens vi agendi praeditum* —, perchè concepì addirittura la sostanza come attività, e negò l'esistenza di sostanze estese. Ma di ciò si parlerà più diffusamente nella filosofia della natura.

Suppositum e persona

La teoria metafisica del *suppositum* e della persona ha una particolare importanza per le dottrine teologiche che ad essa si riferiscono, ma crediamo che tale importanza sia ben compresa solo in questo riferimento alla teologia; quindi ci limiteremo soltanto a spiegare il significato di questi termini, tanto perchè il lettore non si trovi imbarazzato quando li incontri in autori scolastici.

---

[23] III *Contra Gent.*, c. 2.

Suppositum è la sostanza individua, per sè sussistente, completa; ossia *ciò la cui essenza è incomunicabile. Supposita* sono ad esempio questa pianta di ciliegio, questo cane, il mio amico Tizio. Non è *suppositum* l'anima umana, perchè non è una sostanza completa, ma è una sostanza destinata ad unirsi con un corpo — come si vedrà in psicologia —.

Persona è il *suppositum di natura razionale, rationalis naturae individua substantia*, secondo la definizione di Boezio. Quindi quest'uomo è una persona, ma questo cane non è una persona.

2. **L'accidente**

Ricordiamo la distinzione fra il significato logico e il significato fisico del termine accidente: il significato fisico riguarda il modo di *essere*, il significato logico riguarda il modo di *predicazione*. Una realtà è fisicamente accidentale rispetto ad un'altra quando esiste come determinazione, modificazione di questa; è logicamente accidentale rispetto ad un'altra quando non si predica necessariamente di questa; perciò l'intelligenza è un accidente fisico dell'uomo, poichè chi esiste non è l'intelligenza, ma l'uomo intelligente; ma non è certo un accidente logico dell'uomo, perchè è dell'uomo un predicato necessario.

Noi qui ci occupiamo dell'accidente fisico che è *la realtà a cui compete l'essere non in sè, ma in altro*, la realtà il cui essere consiste tutto nell'inerire ad un altro; nell'esser modificazione, determinazione di un altro; *res cui debetur esse in alio;* come ad es., un mio atto di pensiero che non esiste in sè, ma come determinazione di me pensante.

Vari tipi di accidente

Distinguiamo vari tipi di accidenti: *assoluti, relativi e modali.* Assoluti sono gli accidenti che determinano la sostanza in se stessa, non in relazione con altre. Sono accidenti assoluti *quantità* e *qualità.* Gli accidenti relativi invece dicono riferimento ad un'altra sostanza e sono, secondo Aristotele: *relazione, azione, passione*, determinazione di *luogo* e di *tempo* (*ubi* e *quando*) κεῖσθαι ed ἔχειν (*situs* e *habitus*). Accidenti modali sono le determinazioni di altri accidenti:

per es., la *velocità* di un movimento (la velocità è il modo di essere di una azione, la quale è già un accidente).

Accidente *proprio* e *comune*. Accidente proprio è quello che deriva dall'elemento specifico, accidente comune quello che deriva dall'elemento generico. (Talora si dice anche che l'accidente proprio deriva dalla forma e il comune dalla materia, ma i termini "forma" e "materia" equivalgono qui a "specie" e "genere").

Accidente *intrinseco* ed *estrinseco*. È accidente intrinseco quello che determina in qualche modo la sostanza, estrinseco quello che indica il rapporto di un'altra cosa con la sostanza, ed un rapporto tale che non modifichi affatto la sostanza. Per es., l'esser conosciuto è un accidente estrinseco alla cosa conosciuta, perchè la cosa resta quella che è, non è modificata dalla conoscenza.

La relazione

Degli accidenti assoluti, quantità e qualità, si parlerà in filosofia della natura; qui dobbiamo dire due parole sulla relazione. Le categorie sono i supremi generi di realtà, quindi non sono definibili, e quindi indefinibile è anche il concetto di relazione. *Relatio est accidens cuius esse est ad aliquid certo modo se habere* dicono gli Scolastici, ma dicendo *esse ad*, *riferirsi*, esprimiamo solo dei sinonimi, non delle vere e proprie definizioni del termine "relazione". Nella relazione distinguiamo un *soggetto*, un termine, un *fondamento*. *Soggetto* della relazione è ciò che si riferisce ad altro. Il padre, per es., (ossia l'uomo che è padre) è soggetto della relazione di paternità.

Termine della relazione è l' "altro" a cui il soggetto si riferisce; nell'esempio citato, il figlio.

Fondamento della relazione è la causa per cui il soggetto si riferisce al termine: nell'esempio citato la generazione. Colui che è padre è anche, per es., ingegnere, italiano, ecc., ma tutti questi caratteri non sono fondamento della relazione di paternità. Così il fondamento della relazione di similitudine fra questo zucchero e questo foglio di carta è il color bianco.

Relazioni reali e relazioni ideali.

Ci sono relazioni reali e relazioni di ragione (o ideali). Abbiamo già detto che cosa intendiamo per ente ideale in genere: è ciò il

cui essere consiste tutto nell'esser pensato; la relazione ideale è quella che è posta solo dal pensiero. E qui si badi a non confondere *posto* dal pensiero con *trovato* dal pensiero, poichè tutte le relazioni sono trovate, scoperte dal pensiero: è una caratteristica dell'intelligenza, infatti, quella di conoscere le relazioni; ma non tutte le relazioni sono *poste* dal pensiero, non tutte consistono solo nel loro essere pensate; ci sono anche relazioni reali. Basti pensare all'esempio citato: la relazione di paternità. Per dimostrare che esistono relazioni reali S. Tommaso porta questo argomento: la bontà delle cose è una loro proprietà reale, ora tale bontà è data non soltanto dalle qualità inerenti alle cose, ma anche dall'ordine delle cose fra loro, e l'ordine delle cose fra loro è costituito dalle loro relazioni. Una cosa per essere buona deve essere *adatta* alle altre fra le quali si trova: la barba, per es., è buona per un volto maschile, non buona per un volto femminile. La bontà di una famiglia non è data solo dalla bontà dei singoli membri, ma anche dai rapporti che esistono fra questi membri, e la bontà della famiglia non sarebbe reale se questi rapporti non fossero reali. Così si dica di una comunità, di uno Stato, ecc. Ci sono dunque relazioni reali.

Le relazioni reali si dividono in *mutue* e *non mutue*. La relazione è mutua quando è reale da tutte e due le parti, per dir così, ossia quando alla relazione reale fra soggetto e termine corrisponde una relazione reale fra termine e soggetto; non mutua nel caso opposto. Per es., c'è una relazione reale mutua fra padre e figlio, perchè è reale la relazione di paternità ed è reale la relazione di figliolanza. C'è una relazione reale non mutua fra conoscente e conosciuto (nella conoscenza umana contemplativa), fra creatura e Creatore. Infatti è reale il rapporto fra conoscente e conosciuto, ma non è reale quello fra conosciuto e conoscente. È reale la relazione fra creatura e Creatore, ma non è reale quella fra Creatore e creatura, perchè l'esser creatore non aggiunge nulla a Dio, come si vedrà più avanti.

La relazione si divide ancora in *predicamentale* e *trascendentale*. La prima è un accidente e come tale suppone già costituito il soggetto, la seconda entra a costituire il soggetto stesso. È relazione predicamentale quella di paternità, perchè suppone già esistente l'uomo che è padre. È relazione trascendentale quella fra la materia e la forma, come vedremo in filosofia della natura, poichè la materia è materia proprio per la sua potenza alla forma, ossia per la sua relazione alla forma.

Capitolo Quarto

L'INTELLIGIBILITÀ DEL DIVENIRE E IL PRINCIPIO DEL PRIMATO DELL'ATTO[1]

1. Il divenire e il principio di non-contraddizione

Ogni ente è incontraddittorio, è intelligibile. Questo il risultato al quale siamo giunti nel primo capitolo. Ora l'esperienza ci offre una realtà che sembra andar contro il principio di non-contraddizione: è il mutamento, il divenire. Questa obiezione è stata formulata con particolare forza da Hegel: ascoltiamola quindi da lui.

L'unità di essere e di nulla si attua nel divenire, dice Hegel. Quando si analizza la rappresentazione del divenire « vi appare contenuta non solo la determinazione dell'essere, ma anche quella di ciò che è altro da esso, del niente; inoltre ancora queste due rappresentazioni si trovano indivise in quell'unica rappresentazione; cosicchè il divenire è unità dell'essere e del niente. Un esempio parimente alla portata di tutti è quello del cominciamento (che è poi una forma di divenire): la cosa nel suo cominciamento *non è ancora*, ma questo non è il solo *niente* della cosa, vi è già colà dentro il suo essere».[2]

Ora il principio di identità è una evidenza immediata, ma il divenire è pure un fatto reale immediatamente evidente; non possiamo quindi negare nè l'uno nè l'altro; vedremo infatti che la realtà del divenire non nega affatto il principio di identità.

---

[1] Per questo capitolo debbo molto alle lezioni di A. Masnovo, il cui contenuto è riprodotto in parte nel volume *La filosofia verso la Religione*, Milano, 1941.

[2] *Enciclopedia*, § 92, traduz. Croce.

Tentativi di negare il principio di identità

Di fatto, nella storia della filosofia si è tentato di negare o l'una o l'altra verità. Parmenide, Spinoza hanno negato il divenire, l'hanno ridotto a illusione, per tener fermo il principio di identità. Ma quando ben si è ridotto il mutamento a illusione, resta da spiegare questo mutamento che è il mio illudermi e il riconoscere la mia illusione come illusione. Infatti per asserire che un certo fatto è illusorio, bisogna prima o esser caduti nell'illusione, o almeno mettersi nello stato d'animo di chi si illude, chè altrimenti non si potrebbe neppur capire che cosa pensi chi si illude e quindi non si potrebbe qualificare in nessun modo la sua affermazione. E poi, in un secondo momento ideale, bisogna uscire da tale stato d'animo, superarlo, per poterlo determinare come illusione. Ora questo superare l'illusione è appunto un passare da uno stato d'animo a un altro, un divenire.

Eraclito, Hegel, Bergson, Gentile, hanno invece, per tener ferma la realtà del divenire, tentato di negare il valore ontologico del principio di identità.

Gentile

Si è citato sopra un passo hegeliano. Anche il Gentile accetta il punto di vista hegeliano. « L'idealismo — dice egli — è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori del suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione. Per l'idealismo, volendo attribuire alle parole il loro più rigoroso significato, non c'È nè uno spirito nè lo Spirito; perchè *essere e Spirito* sono termini contraddittori, e uno spirito (una realtà spirituale, un poeta p. es. o una poesia) pel fatto stesso di *essere* non sarebbe spirito. Che *sia* si può dire infatti quello che lo spirito oppone a sè come termine della sua attività trascendentale; e quando diciamo che *è* egli stesso, noi vogliamo dire soltanto, se ne abbiamo un concetto filosofico, che è il suo svolgimento, cioè, propriamente che questo svolgimento si attua » [3].

L'*essere* si può predicare soltanto dell'oggetto del pensiero, del pensiero pensato, e quindi solo per il pensiero pensato vale la legge fondamentale dell'essere: il principio di identità [4]. Ma a fondamento del pensiero pen-

[3] *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 4ª ed., Bari, 1924, pag. 18.
[4] *Sistema di Logica*, 2ª ed., Bari, 1922-23, vol. I, pag. 156.

sato sta il pensiero pensante, sta l'atto dell'affermazione. « Di guisa che l'identità dell'essere è l'identità dell'affermazione in cui il pensiero pone l'essere che pensa » [5]. Ora se si guarda non l'affermato preso per sè, astrattamente, ma l'affermato nell'atto dell'affermazione, come deve fare la logica del concreto, si conclude che l'io affermante non è soggetto al principio di identità. « L'Io è questo essere che non è; ma è non essendo: questa realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è, e si pensa... Io dunque, è vero, sono Io: ma sono quell'Io che non sono e *mi fo*... Ed ecco che l'essere del mio Io non è se non l'atto in cui affermo me stesso... facendo e realizzando il suo essere ». « Ma se Io sono Io creando me stesso in un atto in cui nulla assolutamente può sostituirsi, in questo passaggio che, creandomi, io fo dal mio non-essere all'essere... io passo a patto di differenziarmi. E la differenza è tale che non potrebbe esser maggiore: è la differenza tra non-essere ed essere.

Si passa da *non-A* ad *A* e *non-A*, che la logica dell'astratto respingeva come la contraddizione, è la legge immanente del logo concreto » [6].

Bergson

Partendo da tutt'altra formazione filosofica, anche il Bergson arriva a conclusioni analoghe.

Secondo il Bergson, il concetto dell'ente come qualche cosa di determinato, che non può insieme essere e non essere, essere A e non-A, è frutto di un'astrazione che opera dei tagli, delle sezioni nel continuo della realtà e scambia queste sezioni col reale stesso. Noi diciamo: una cosa non può *nello stesso tempo* essere A e non-A; ma questa affermazione suppone che si possa fissare un istante, e l'istante è un taglio fatto arbitrariamente da noi in una continuità fluente, in una *durata*, in uno scorrere che è la vera realtà. Come non si può fissare un istante nel continuo della durata, così non si può dire che cosa sia la realtà in un determinato momento: mentre io tento di fissarla essa si è già mutata. Quelle che noi chiamiamo *cose* non sono altro che il frutto di ritagli che noi facciamo nella realtà, di astrazioni che sono esigenze dell'azione, ma non della conoscenza vera. Se noi ci liberiamo un momento dalle esigenze dell'azione, dell'*homo faber*, per considerare disinteressatamente la realtà, ci accorgeremo che la realtà è pura durata, divenire [7]. Non ci domanderemo quindi, come si spiega il divenire, che è la realtà originaria, ma come si spiega l'essere.

---

[5] *Op. cit.*, vol. I, pag. 156.
[6] *Op. cit.*, vol. II, pagg. 53 e 54.
[7] Cfr. specialmente *L'évolution créatrice*, cap. I e IV.

Ora è interessante osservare come la negazione dell'essere determinato porti con sè anche la negazione o almeno la riduzione in sottordine dell'intelligenza. L'intelligenza è conoscenza di enti determinati: se noi riduciamo questi ad astrazioni, a prodotti artificiali, dovremo ridurre a fabbricatrice artificiosa di fiinzioni anche l'intelligenza. E così è nel Bergson. Secondo lui la facoltà della conoscenza vera, della conoscenza filosofica, è non l'intelletto, ma l'intuizione. E per intuizione il Bergson intende un potere extrarazionale e sopra-razionale, un contatto con la realtà diverso da quello che si ha per mezzo dell'intelligenza.

Hegel è considerato come un razionalista, anzi un panlogista. E di fatto egli reagisce contro le tendenze irrazionalistiche e intuizionistiche del romanticismo e di Schelling. Ma ci si potrebbe domandare se non resti ancora in lui molto di romantico e se la *ragione* hegeliana, così opposta all'*intelletto*, non conservi ancora molto dell'intuizione dei Romantici. Il Kroner [8] ha potuto dire — e non credo a torto — che Hegel è il più grande irrazionalista che la storia della filosofia conosca, perchè mette l'irrazionale, la contraddizione, nel seno stesso del concetto.

Anche il Gentile, pur volendo evitare l'irrazionalismo, ammette però che il pensiero pensante, lo spirito, non può essere pensato, perchè quando è pensato diventa oggetto, diventa ente; deve quindi ammettere che per conoscere la realtà vera ci vuole un tipo di conoscenza speciale che, anche contro le intenzioni dell'Autore, ha una certa analogia coll'intuizione bergsoniana. « È osservazione comune — dice egli — che ogni volta che noi dobbiamo intendere qualche cosa che abbia valore spirituale e che si possa dire un fatto spirituale, abbiamo bisogno di guardare a un siffatto oggetto della nostra ricerca non come a qualche cosa di opposto a noi che cerchiamo di intenderlo, anzi come a tal cosa che si immedesimi con la nostra attività spirituale ... Senza il consenso, senza l'unificazione del nostro spirito ... con l'altra anima con cui essa vuol entrare in rapporto, non è possibile avere nessuna intelligenza, e nè pure cominciare ad avvertire o scorgere qualche cosa che avvenga in un'altra anima ».[9]

---

[8] *Von Kant bis Hegel*, volume II, Tübingen, 1924, pag. 271.
[9] *Teoria generale dello spirito come atto puro*, c. I, pag. 7.

Ma in realtà tutti i libri di filosofia, anche di coloro che disprezzano il valore dell'intelletto e dei concetti astratti, sono fatti di concetti astratti e non di intuizioni. Intuizioni, fusioni di stati d'animo, ecc., si troveranno in un poema, non in un libro di filosofia. O almeno, se anche ci si trovano, non sono filosofia. Contro i dispregiatori dell'intelletto e dei concetti astratti noi possiamo usare l'argomento che uno di loro, il Croce, rivolge contro i negatori del concetto: « ... basta osservare come tutti e tre codesti drappelli di negatori (gli estetizzanti, i mistici e gli empiristi) muovono all'assalto contro il concetto, armati di *concetto* ... Gli estetizzanti affermano che la verità è nella contemplazione estetica e non già nel concetto. Ma, di grazia, codesta loro affermazione è forse canto, pittura, musica, architettura? Concerne bensì l'intuizione, ma non è intuizione; ha per materia l'arte, ma non è arte; non comunica uno stato d'animo, ma comunica un pensiero; ossia un'affermazione di carattere universale, dunque è un concetto. Il medesimo si dica dei mistici. Essi inculcano la necessità del silenzio, e di cercare l'Uno, l'Universale, l'Io, ripiegandosi e chiudendosi in se stessi e lasciandosi vivere; ma, nel ciò fare, raccomandatori come sono del silenzio, non passano sotto silenzio il silenzio ... La teoria del silenzio e della tacita azione ed esperienza interiore è nient'altro dunque che un'affermazione con la quale si rifiuta, e si crede di confutare, altre affermazioni. Ma affermazione, negazione e confutazione vuol dire universalità di esigenza e di contenuto; e perciò quella dottrina importa un concetto ...».[10] Ora al Croce stesso si potrebbe obiettare che i suoi concetti concreti, la qualità, lo svolgimento, la bellezza o la finalità sono concetti astrattissimi; al Gentile, che il pensiero pensante di cui egli parla è pensato come tutti gli altri, oggettivato come tutti gli altri.

È dunque impossibile trovare una realtà che non sottostia alla legge suprema dell'ente, al principio di identità, e non sia realtà determinata. Se una tale realtà esistesse non se ne potrebbe assolutamente parlare, perchè non la si potrebbe pensare. Neppure il divenire può dunque essere contraddittorio.

---

[10] Croce, *Logica*, pagg. 10-11.

2. **Potenza e atto**

Come dobbiamo dunque concepire il divenire per non rinnegare il principio di identità-determinazione?

A questo problema risponde la teoria aristotelica della potenza e dell'atto.

Potenza

L'esperienza del divenire, del mutamento, mi conduce al concetto di *potenza*. Quest'albero mette le foglie: vuol dire che aveva la potenza di metterle, che le foglie erano in esso in potenza; quella pianta nasce dal seme: vuol dire che nel seme c'era la capacità di generare la pianta, che la pianta era nel seme in potenza. Un pensiero nuovo sorge in me: esso era prima in potenza in me.

Ora l'essere e il non essere di una cosa non sono mai insieme, ma possono stare insieme il suo essere in potenza e il suo non essere in atto. La cosa che comincia ad essere non è ancora in atto, eppure nel cominciare non c'è il puro nulla, c'è la potenza ad essere.

La potenza non va intesa come una pura possibilità logica (*potentia obiectiva*), ma come una capacità reale del soggetto mutevole (*potentia subiectiva*).

Atto

Abbiamo detto che potenza significa capacità di essere; l'atto è invece l'essere, la realtà, la perfezione. « L'atto è l'esistenza stessa dell'oggetto,[11] non nel senso in cui diciamo ch'è in potenza (noi diciamo ch'è in potenza, ad es., un Ermete nel legno, o la metà di una linea nella linea intera, in quanto si può cavarla da questa; e diciamo che uno è un pensatore anche se non sta speculando, perchè è in grado di speculare): intendiamo, invece, che sia in atto.

---

[11] Ἔστι δ'ἡ ἐνέργεια τὸ πρᾶγμα...
E S. Tommaso commenta questa frase (*est autem actus existere rem*) così: « Primo ostendit *quid est actus;* dicens quod actus est, quando res est ... », *In Metaph Ar. Comm.*, IX, lectio 5ª, n. 1825.

Ciò che vogliam dire diventa chiaro ricorrendo a casi particolari, induttivamente: non bisogna esigere dimostrazione di tutto, ma bisogna talora contentarsi d'intuire il significato dei termini nel loro rapporto [τὸ ἀνάλογον συνορᾶν].

L'atto, dunque, sta alla potenza come il costruire al saper costruire, l'esser desto al dormire, il guardare al tener chiusi gli occhi pur avendo la vista ...».[12]

La nozione di atto, come tutte le nozioni fondamentali e semplici, non può essere definita, si può solo mostrare quali sono gli oggetti ai quali essa si applica, come fa Aristotele nel passo sopra citato.[13]

Tutto cio' che diviene ha in sè della potenza

L'ente che muta o diviene ha dunque in sè della potenza, può essere ciò che ancora non è. Ora, siccome ogni realtà in tanto esiste ed è determinata in quanto è in atto, così diremo che tutto ciò che muta è sì in atto (chè, se non fosse in atto non potrebbe esistere nè avrebbe alcuna determinazione), ma non è tutto atto, ha dunque in sè un principio attuale e un principio potenziale.

Dunque tutto ciò che esiste o è atto puro o è costituito di potenza ed atto.[14]

Precisiamo ora un po' meglio i concetti di potenza e di atto.

---

[12] Aristotele, *Metafisica*, trad. Carlini, lib. IX, cap. 6, 1048a.

[13] « Posset enim aliquis quaerere ab eo ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest ... quid est actus ... Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest ». S. Thomae, *In Metaph. Ar. Commentaria*, lib. IX, ed. cit. 1826.

[14] « Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis coalescat » dice la prima delle 24 Proposizioni approvate dalla S. Congregazione degli Studi come esprimenti i principi fondamentali della dottrina tomistica. Per un commento a queste si veda G. Mattiussi, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso*[2], Roma, Università Gregoriana, 1925.

Proseguendo nell'analisi del concetto di Atto puro si potrebbe dimostrare che, se c'è un Atto puro, esso deve essere infinito e che quindi tutto ciò che è finito è costituito di potenza e di atto. Ma preferiamo rimandare questa parte a quando avremo dimostrato l'esistenza di un Atto puro.

Potenza attiva e passiva

Finora abbiamo parlato della *potenza passiva*, che è capacità di essere, capacità di ricevere una perfezione « principio di mutamento passivo per opera di altro o di sè in quanto altro ».[15] « Aristotele dice così — commenta S. Tommaso — perchè sebbene una cosa possa patire, ricevere, da se stessa, tuttavia non può mai dare e ricevere sotto il medesimo aspetto ».[16] Nel linguaggio comune il termine potenza non si prende in questo senso, ma piuttosto nel senso attivo, come *capacità di fare*. Questa è la *potenza attiva* « principio di mutamento in altro o (in sè) in quanto altro ».[17]

Quando si parla della potenza come opposta all'atto si intende riferirsi alla potenza passiva, perchè la potenza attiva suppone l'atto e ne è una manifestazione. Prima bisogna essere, e poi si ha la capacità di fare altre cose. Quando si parla della potenza di Dio, per es., si intende sempre potenza attiva perchè la potenza passiva va esclusa assolutamente da Dio.

Distinzioni nel concetto di atto

Comunemente si intende per atto l'*attività*, l'operazione; ma siccome ogni attività sgorga da una natura determinata, così si chiamò atto anche ogni determinazione, ogni perfezione.[18] Distinguiamo dunque *atto primo* e *atto secondo*. Atto primo è ciò per cui l'ente è determinato ed esiste, atto secondo è l'attività. Atto primo, ad es., è la natura intelligente, atto secondo l'attività intellettiva. L'uomo quando dorme è intelligente in atto primo, ossia ha una natura intelligente, ma non in atto secondo, perchè non esercita l'attività intellettiva.

---

[15] Aristotele, *Metaf.*, trad. Carlini, lib. IX, cap. 1, 1046a.

[16] « Et hoc dicit, quia etsi idem patiatur a seipso, non tamen secundum idem, sed secundum aliud », *In Metaph. Ar. Commentaria*, ed. cit. n. 1777.

[17] Aristotele, *l. cit.* « Et hoc dicit, quia possibile est quod principium activum sit in ipso mobili vel passo, sicut cum aliquid movet se ipsum; non tamen secundum idem est movens et motum, agens et patiens, Et ideo ... etsi contingat principium activum esse in eodem cum passo, non tamen, secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud », S. Thomae, *Comm. in l. cit.*, n. 1776.

[18] S. Thomae, *Qq. dispp. de Potentia*, q. 1, art. 1.

Talora si chiama atto secondo anche l'accidente ed atto primo la sostanza.

Si chiama atto puro ciò che è solo atto, che è già tutto quello che potrebbe essere, per dir così. Si chiama atto non puro l'atto che è unito ad una potenza e che costituisce con questa un ente capace di ricevere ulteriori determinazioni.

L'atto puro si dice *actus irreceptus*, l'atto non puro anche *actus receptus*.

Si distinguono anche atto esistenziale (*actus entitativus*) ed atto essenziale (*actus formalis*). Il primo è la determinazione nell'ordine dell'esistenza, il secondo la determinazione nell'ordine dell'essenza.

Atto e potenza non sono cose

Quando si ha a che fare con atto e potenza *reali*, si ha a che fare con principi *realmente distinti:* altro è infatti ciò per cui una cosa è determinabile, mutevole, altro ciò per cui è determinata, è quella che è. Tuttavia guardiamoci bene dal concepire questa distinzione come una distinzione *fra cose*, come se l'atto e la potenza potessero stare uno di qua e uno di là. Atto e potenza (ad eccezione dell'atto puro) non sono cose, realtà sussistenti, ma principî, condizioni dell'essere delle cose, sono *entia ut quibus*, *non entia ut quae* come dice la terminologia scolastica, poco elegante (come del resto ogni terminologia tecnica) ma efficace.

3. Il primato dell'atto e il concetto di causa efficiente

Il divenire come sintesi di potenza e atto

Dovunque c'è divenire, dovunque c'è mutamento, ivi c'è potenza. Ogni ente è se stesso, è determinato, in quanto è in atto, ma può anche essere altro, ed è indeterminato, in quanto è in potenza; e il divenire è appunto il passaggio dalla potenza all'atto. *Actus entis in potentia in quantum huiusmodi.*[19]

---

[19] ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, κίνεσίς εστιν. Arist., *Physic.*, lib. III, cap. 1.

Poichè essere in potenza vuol dire non essere ancora, ed essere in atto vuol dire essere già, ne segue che una cosa non può insieme essere in potenza ed in atto rispetto al medesimo termine; non posso, ad es., essere in potenza ed in atto rispetto alla conoscenza di un dato teorema, perchè se sono in potenza vuol dire che non lo so ancora, se sono in atto vuol dire che lo so già.

Se dunque consideriamo una cosa in divenire a qualsiasi momento del suo divenire, vedremo che essa non va mai contro il principio di identità: è sempre qualche cosa di determinato che *può* in un altro momento essere diverso. In ogni momento della mia esistenza io sono qualche cosa di determinato, con questi e questi pensieri, voleri, con questo determinato stato fisico, ecc.; questo però non esclude che io abbia in potenza altri voleri, ecc.

Il primato dell'atto

Ma come può avvenire che un ente passi dalla potenza all'atto? che ciò che non era ora sia? Non si può dire che un ente è in atto in quanto è in potenza, non posso dire, ad es., che una conoscenza nuova c'è in me per il solo fatto che *potevo* acquistarla. Se ciò per cui un ente è in atto fosse lo stesso di ciò per cui era in potenza, sarebbero lo stesso l'essere e il non essere, perchè, come si è detto, la potenza è il non essere ancora, l'atto è l'essere già. È NECESSARIO DUNQUE CHE IL DIVENIRE, IL PASSAGGIO ALL'ATTO, SIA DETERMINATO DA UN ENTE CHE È GIÀ IN ATTO.

Questo che abbiamo esposto è il principio fondamentale del primato dell'atto, del primato dell'essere sul divenire. Il divenire preso assolutamente sarebbe contraddittorio, ma siccome il contraddittorio non può essere, il divenire non può essere l'assoluto, ma deve avere oltre di sè dell'altro; deve essere spiegato da qualcos'altro che sia già in atto. Tutto ciò che passa dalla potenza all'atto è determinato a questo passaggio da un ente che ha già in atto ciò a cui il moto termina.[20]

---

[20] « Nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu ... Non autem est possibile ut

Obiezione

Si potrebbe qui obiettare: il ragionamento che si è fatto presuppone che ci siano *enti in divenire;* ora questo presupposto è falso: non ci sono enti in divenire, ma c'è il divenire, il divenire senza un soggetto che diviene. È questa l'obiezione che alla metafisica tradizionale muovono le filosofie del divenire.

A tale obiezione osserviamo: è mai dato di fatto un divenire che non sia divenire di questo o di quest'altro? Anzi è mai pensabile un tale divenire? Si può *parlare* di un divenire senza soggetto che diviene, come si può parlare di un circolo quadrato, ma non lo si può *pensare.* Osservava già Aristotele ai negatori del principio di contraddizione: « non tutto quello che uno dice lo pensa anche ». Un divenire senza soggetto diveniente è ben lontano dall'essere il concreto, come vorrebbe Hegel,[21] è invece l'assolutamente indeterminato, l'assolutamente privo di contenuto; nè tale nè tal altro, perchè appena io dico *tale* o *tal altro*, penso il divenire come divenire di qualche cosa. Senza il *qualche cosa* che diviene manca infatti al divenire quella unità senza la quale esso non è neppure divenire, come si dirà in seguito con le parole di A. Masnovo. Ci si illude di concepire il divenire scisso dal diveniente perchè si pensa anche il passaggio, il fluire, come determinato; ma, si noti bene, in tanto si può pensare, ed effettivamente si pensa, il passaggio, in quanto lo si pensa come passaggio da A a B; è impossibile infatti un divenire senza un *terminus a quo* ed un *terminus ad quem.* Ma nell'ipotesi del divenire senza soggetto svaniscono anche A e B, perchè anch'essi si risolvono in un fluire; e allora come è più concepibile il divenire?

Dunque il reale divenire è sempre divenire di un ente; in realtà ci sono enti divenienti, non c'è *il divenire.*

---

idem sit simul in actu et potentia secundum idem ... Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum: omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri ». *Summa theol.*, I, q. 2, art. 3.

[21] *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduz. Codignola e Sanna, vol. I, introduzione, pag. 34.

Riteniamo opportuno riferire qui un passo di A. Masnovo poichè la sua analisi ci sembra una delle più notevoli sull'argomento. Teniamo presente che il Masnovo assume come esempio di ente in divenire il soggetto pensante, il soggetto dell'atto di pensiero che vivo ora, « il mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero ».

« Quali sono dunque le esigenze del divenire?

« ... Certo l'ente che diviene ha, come ogni altro ente, la ragion sufficiente di sè e del suo divenire; ma può avere *in sè* la ragion sufficiente del suo divenire e di sè? [22] Anzitutto occorre formarci un'idea esatta del divenire, la quale aderisca alla realtà: a quella realtà da cui cogliamo il divenire medesimo ... Ora il divenire dell'esperienza dell'autocoscienza, del mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero, del mio io nell'atto di pensiero e di volontà, è sempre un passaggio del medesimo, dell'uno, *de tali ad tale*, cioè da una talità ad altra talità. Senza dell'unità il divenire (dico il divenire dell'esperienza), che è un protendersi, perde ogni significato ed ogni consistenza ... Il divenire implica un sostrato permanente su cui fluttua la mutazione, e che si mantiene uno in qualche modo, cioè tanto da eliminare il cominciare e il finire assoluti (cose estranee all'esperienza), e che mantiene uno ciò che diviene, mentre diviene. Onde, per così dire, il passato è, vive nel presente e vivrà nel futuro ... Il divenire è l'intimo fluttuante atteggiarsi dell'uno. Fuori di questa intimità dell'uno si ha la successione ... *Diviene* una colomba in volo: *si succedono* due colombe in volo ...

« Orbene: che cosa implica o esige il divenire in quanto tale per rapporto all'uno in cui si avvera? Certo un prima e un poi come la semplice successione: ma, diversamente che nella semplice suc-

---

[22] Il termine *ragion sufficiente* è leibniziano, ma il concetto espresso da questo termine non è proprio solo di Leibniz. Per ragion sufficiente il Masnovo intende semplicemente ciò senza cui un ente sarebbe contraddittorio. Dice egli infatti: « Affermare ... che ogni ente è assolutamente e relativamente incontraddittorio val quanto dire che esso, mentre è:

1) *non è* con gli elementi costitutivi, supposti, corollari che ne implichino la contraddittorietà assoluta o relativa;

2) *è* viceversa con gli elementi costitutivi, supposti, corollari, senza cui implicherebbe contraddittorietà o assoluta o relativa.

In questo senso ogni ente anzi il complesso degli enti è razionale; in questo senso ogni ente anzi il complesso degli enti ha la sua ragione sufficiente ». *La filosofia verso la religione*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, pag. 39.

cessione, il prima e il poi ... sono in rapporto così che il poi è condizionato dal prima, insieme con il quale si radica nell'uno.

« Di più, come il poi è sempre un prima, così il prima è sempre un poi.

« Così stando le cose, si fa manifesto che ciò che diviene, *in quanto diviene*, non ha in sè la ragion sufficiente del suo divenire ... Collocare questa ragion sufficiente nel seno dell'uno che diviene, *in quanto diviene*, val quanto condizionare all'infinito il divenire, cioè non porne mai la ragion sufficiente ».[23]

Come va inteso il primato dell'atto

1) L'atto è anteriore alla potenza per il concetto, ossia logicamente.

Infatti ogni cosa è conoscibile in quanto è in atto, per quello che è, non per quello che può essere. La potenza si conosce solo in ordine all'atto, in funzione dell'atto. E questo sia in particolare, sia in universale. a) *In particolare :* so quel che una cosa può essere quando ho visto che cosa *di fatto è*. Non so quel che può diventare un bambino quando lo conosco solo come bambino, e se qualche volta dico: diventerà un uomo così e così, dico questo o per analogia con quel che ho visto in altri bambini fatti uomini (il tale era un bambino come questo ed è poi diventato un uomo così), o perchè suppongo che certe qualità (del futuro uomo) siano già in atto nel bambino. La potenza come potenza non la conosco mai, la conosco sempre come potenza *di* questo o quest'altro. b) *In universale :* Se considero non più una potenza determinata, la potenza a questo o quest'altro, ma considero la potenza in generale, vedo che la potenza dice orientamento verso l'atto, potenza vuol dire « poter essere » ed essere vuol dire atto.

2) Nella realtà poi: *a*) in ogni individuo generalmente vien prima la potenza: prima c'è l'uovo e poi la gallina, prima il seme e poi la pianta, ecc. *b*) Ma nell'universo, nella totalità dell'essere, è prima

[23] *La filosofia verso la religione*, pagg. 45-49.

l'atto e poi la potenza, perchè abbiamo detto che la potenza non passa all'atto se non è mossa da un ente in atto: la potenza sola resterebbe eternamente potenza e non ci sarebbe nulla.

« Da quanto fu determinato dei vari significati in cui si parla di priorità [24], risulta chiaro che l'atto è prima della potenza... Che sia prima quanto al concetto, è evidente, poichè fornito di potenza, nel senso originario del termine, è ciò che ha la possibilità di passare all'atto: per es., chiamiamo costruttore chi ha la potenza di costruire, veggente chi è in grado di vedere, e visibile ciò che si può vedere: così dicasi per gli altri casi. Sì che necessariamente il concetto di atto precede quello di potenza, e la conoscenza dell'uno quella dell'altro. Esso, poi, è prima quanto al tempo in questo senso: l'individuo attivo è prima di quello in potenza in quanto è lo stesso per la specie; invece, considerato nella sua entità numerica, è prima in potenza e poi in atto. Mi spiego: di quest'uomo qui ch'è già in atto, o di questo frumento o di quest'occhio che vede, c'è prima, in tempo, la materia, il seme, la facoltà visiva, i quali sono uomo, frumento, occhio che vede, in potenza, non ancora in atto. Tuttavia li precedettero altri esseri in atto, dai quali essi furono generati. Poichè sempre dall'ente in potenza si passa all'ente in atto in virtù di un ente in atto: ad es. l'uomo vien dall'uomo, il musico vien dal musico. Sempre deve precedere un motore, e questo è già in atto ». ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. Carlini, lib. IX, cap. 8, 1049 b.

IL CONCETTO DI CAUSA EFFICIENTE

L'ente in divenire non diviene da sè, ma ha in un altro la ragion sufficiente del suo divenire. Questo altro è ciò che lo fa passare dalla potenza all'atto, e far passare dalla potenza all'atto si chiama, in termini aristotelici, *muovere;* dunque ogni ente in divenire è *mosso* da un altro, *omne quod movetur ab alio movetur*. Ma il movente si chiama anche causa *efficiente*, dunque *tutto ciò che diviene è causato*. In questa affermazione consiste il principio metafisico di causalità.

---

[24] Nel lib. V, cap. 11. Fra i vari tipi di priorità ivi enumerati da Aristotele ricordiamo: la priorità *nel tempo*, la priorità *di potenza*, « poichè ciò che, superando in potenza, è più potente, è anteriore », la priorità *logica*, ossia per la conoscenza; la priorità *rispetto alla natura e alla sostanza*. Sono anteriori in quest'ultimo senso « quante cose posson esser senza altre, ma le altre non possono essere senza di esse ».

Chiarimenti sulla nozione di causa

Causa è ciò che in qualche modo *fa essere* quello di cui è causa; *causa*, dicono gli scolastici, *est principium per se influens esse in aliud* [25]. Aristotele distingue quattro tipi di cause: causa materiale, formale, efficiente, finale.

Causa materiale è ciò *di cui* (*ex quo*) è fatta una cosa [26], p. es. il bronzo rispetto alla statua; causa formale è ciò *per cui* (*quo*) una cosa è quello che è, è determinata [27], causa efficiente è ciò *da cui* (*a quo*) la cosa deriva, ciò che attua, che fa passare una cosa dalla potenza all'atto [28]; causa finale è ciò *in vista di cui* (*cuius gratia*) si fa una cosa [29].

Fanno essere la statua, se pur in modo diverso, sia il bronzo, sia la forma di statua, sia l'artista, sia lo scopo per cui l'artista lavora.

Forma e materia sono cause intrinseche all'effetto, ossia entrano a costituire l'effetto, fanno parte di esso; causa efficiente e finale sono invece cause estrinseche, ossia non fanno parte dell'effetto.

Della causa materiale e formale si parlerà in cosmologia, della causa finale diremo parlando del *bene* come proprietà trascendentale dell'essere; ora ci occuperemo della causa efficiente, che è, come si disse, il principio del divenire.

Parecchie difficoltà intorno al principio di causalità si risolvono se si ha una nozione precisa della causa, e, per precisarla, faremo alcune distinzioni.

— Distinguiamo *causa adeguata* (o totale) e *causa inadeguata* (o parziale). Causa totale è quella che basta da sè a produrre l'effetto, causa parziale è quella che concorre a produrre l'effetto, ma non basta da sola a produrlo, ha bisogno anche di altre cause. L'occhio p. es. non è causa totale della visione, perchè per vedere occorrono anche la luce e l'oggetto visibile. Così la forza di gravità non è causa totale, ma solo parziale, della caduta di un serracco in un ghiacciaio, perchè occorre anche che in quell'anno sia caduta tanta neve, che in quel punto sia battuto tanto sole, ecc. ecc.

— Distinguiamo inoltre *causa "per se"* e *causa "per accidēns"*. Causa *per se* è la vera causa, ciò che produce l'effetto, causa *per accidens*, è ciò che di fatto, ma non necessariamente, è unito alla vera causa. Se un medico per divertimento costruisce un apparecchio radiofonico, non si può dire che la qualità di medico sia causa *per se* della costruzione dell'apparecchio. Il medico in quanto medico è causa *per accidens* della radio, perchè la sua qualità di medico è solo di fatto unita alle sue capacità tecniche di costruttore. Invece il medico è causa *per se* di una diagnosi o di una cura che fa ad un malato. Causa *per accidens* si dice anche la causa rispetto ad un effetto che solo di fatto (*per accidens*) è unito all'effetto prodotto dalla causa. P. es. un apparecchio radiofonico è causa *per accidens* di quei suoni sgradevoli che si sentono tanto spesso, perchè

---

[25] Cfr. Remer, *Ontologia*[6], pag. 201.
[26] τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος. Aristotele, *Physic.*, lib. II, cap. 3.
[27] ὁ λογος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι. *Ibid.*
[28] ὅθεν ἡ αρχὴ τῆς μεταβολῆς πρώτη. *Ibid.*
[29] τὸ οὗ ἕνεκα. *Ibid.*

quei suoni sono uniti solo di fatto, ma non necessariamente agli altri suoni per emettere i quali è costruito l'apparecchio.

— *Causa in atto primo* e *causa in atto secondo*. Causa in atto primo è l'ente che è causa, causa in atto secondo è la causa mentre agisce. La medicina nel vaso del farmacista è causa della guarigione in atto primo, la medicina mentre agisce sull'organismo è causa in atto secondo.

— Altra distinzione assai importante è quella fra causa dell'essere (*causa essendi*) e causa del sorgere (*causa fiendi*) di una cosa. La *causa essendi* di una cosa è quella dalla quale dipende l'essere della cosa, *causa fiendi* di una cosa è quella da cui dipende solo il *fieri*, ossia il cominciare ad essere, il sorgere della cosa. P. es. la pianta generante è solo causa del sorgere della pianta generata, non del suo essere, tanto è vero che la pianta-madre può seccarsi, cessare di esistere, senza che per questo cessi si esistere la pianta-figlia. Così un costruttore è solo causa *fiendi* non causa *essendi* della casa costruita, tant'è vero che quando la casa è costruita, egli può andarsene, morire, senza che la casa crolli. L'aria invece è causa (parziale) *essendi* del mio respirare, tant'è vero che se l'aria scompare io smetto di respirare. « Ogni effetto dipende dalla sua causa, ma in quanto questa ne è causa. Ora bisogna tener presente che certi agenti sono causa solo del cominciare ad essere dei loro effetti, e non sono causa direttamente dell'essere. E questo avviene sia nelle cose artificiali come in quelle naturali. Il costruttore infatti è causa della casa quanto al sorgere della casa e non direttamente quanto all'essere della casa. Infatti è manifesto che l'essere della casa segue la forma di essa [30], ora la forma della casa è data dalla composizione e dall'ordine (dei materiali), e questa forma è conseguenza delle qualità naturali di certe cose..., perchè il costruttore costruisce la casa adoperando cemento, pietre, legno, che son materiali capaci di ricevere e di conservare la composizione e l'ordine (dati dal costruttore). Sicchè l'essere della casa dipende dalla natura di questi materiali, come il sorgere della casa dipende dall'azione del costruttore. E un'analoga considerazione va fatta per le cose naturali; perchè se un agente non è causa della forma in quanto tale, non sarà veramente causa dell'essere che segue tale forma, ma sarà causa dell'effetto solo quanto al sorgere di esso. Ora è manifesto che se due cose sono della medesima specie, una non può essere per sè causa della forma dell'altra, in quanto *tal* forma, perchè altrimenti sarebbe causa della propria forma — dato che sono della medesima specie — ma può esser causa dell'essere di questa forma nella materia [31], cioè può far sì che questa materia assuma questa forma, e ciò significa esser causa del sorgere o del cominciare ad essere di una cosa, come avviene quando un uomo genera un uomo e il fuoco genera un altro fuoco... Ora, come il sorgere della cosa non può esserci se cessa l'azione dell'agente che è causa del sorgere dell'effetto, così non può durare l'essere della cosa se cessa l'azione dell'agente che è causa non solo del sorgere, ma dell'essere » [32].

---

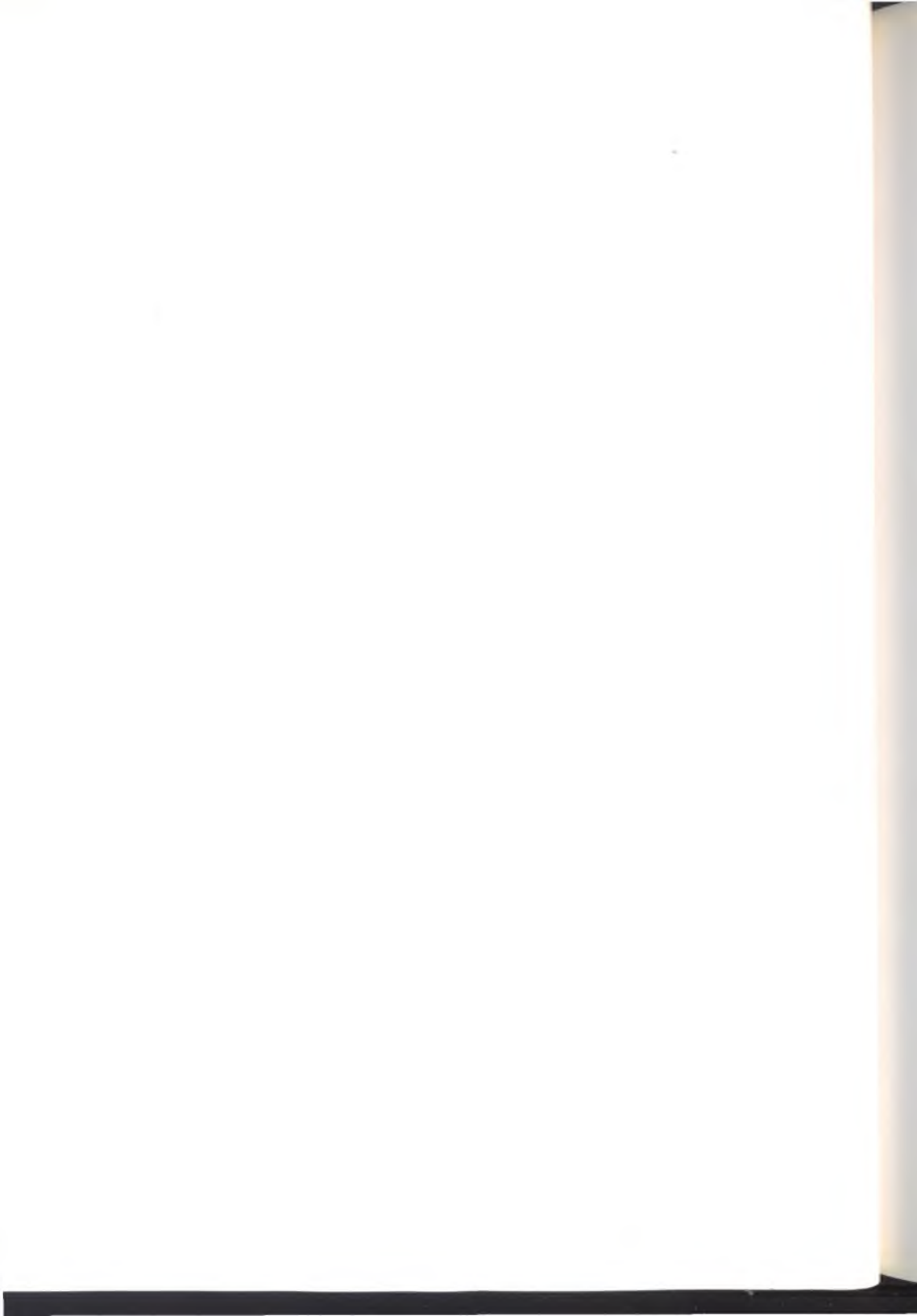
[30] Ossia: intanto c'è una casa in quanto c'è la forma della casa; se ci fossero solo mattoni e calcina la casa non ci sarebbe.

[31] E poichè tale forma può essere solo nella materia, la causa, causando tale unione, causa anche il sorgere della forma come il costruttore, causando l'unione della forma di « casa » coi materiali, fa sorgere la casa.

[32] *Summa theol.*, I, q. 104, art. 1.

Dopo aver fatto queste distinzioni si possono capire i seguenti principì: 1. La causa totale è sempre *più alta,* nella gerarchia dell'essere, dell'effetto. 2. La causa è per natura *anteriore* all'effetto, ma nel tempo è insieme col sorgere dell'effetto.

1. La causa è infatti ciò da cui deriva l'essere dell'effetto, quindi, deve precontenere in sè tutto l'essere dell'effetto, perchè *nemo dat quod non habet,* e perciò deve possedere almeno tanto essere quanto l'effetto. Ma o la causa ha da sè il proprio essere e allora è l'Essere necessario, assoluto — e si dimostrerà che l'Assoluto non può produrre un altro Assoluto, ma deve produrre sempre effetti inferiori a sè —; o la causa ha ricevuto il suo essere, e allora, come non può darlo a sè, così non può darlo neppure agli altri, quindi non può produrre effetti uguali a sè. I casi in cui sembra che la causa sia meno perfetta dell'effetto o uguale a questo sono casi in cui si tratta o di causa parziale o di causa *fiendi.* Ad esempio la luce — che appartiene al mondo non vivente — è causa della visione — che è una attività vitale, quindi più perfetta —; ma è soltanto causa *parziale* di essa; la causa principale è l'occhio animato. Il generante è causa del generato, che ha la stessa perfezione specifica, ma è solo *causa fiendi,* non *causa essendi* del generato.

2. Dire che la causa è anteriore all'effetto per *natura* significa dire che dalla causa *dipende* l'effetto, ora questo è implicito nella nozione stessa di causa. Nel tempo invece la causa in quanto causa, la causa in atto secondo, non è anteriore, ma simultanea all'effetto. La medicina è causa della guarigione *quando* guarisce, non prima. La causa in atto primo invece può essere anteriore all'effetto anche nel tempo.

Capitolo Quinto

EQUIVOCI SULLA CAUSALITA

Il termine *principio di causalità* è gravato, specialmente dopo la critica di Hume, da tanti equivoci che abbiamo preferito non adoperarlo e parlare invece di primato dell'atto.[1]

Vorremmo ora dire qualcosa di tali equivoci per far vedere che le critiche humiane al principio di causalità e la riduzione kantiana della causalità a categoria valida solo per unificare il mondo fenomenico, ma non per le cose in sè, non toccano affatto il principio metafisico di causalità o, come preferisco chiamarlo, il principio del primato dell'atto formulato così: « ciò che diviene è causato, e la causa prima del divenire deve essere indivenibile ».

1. La critica di Hume

Prenderemo come base per la discussione il *Trattato sulla natura umana*[2]; le opinioni di Hume sulla causalità si trovano esposte anche nelle *Ricerche sull'intelletto umano.*[3]

---

[1] « En fait, pourtant, il n'y a rien dans le thomisme qui se nomme principe de causalité », E Gilson, *Prolégomènes à la prima via*, in « Arch. d'hist. doctr. et litteraire du Moyen-Age » 30 (1963), pag. 53.

[2] Ci riferiremo sempre alla traduzione che il Carlini ci ha data del I libro col titolo: D. Hume, *Trattato sull'intelligenza umana*, Bari, Laterza, P.B.F.

[3] D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. M. Dal Pra, Bari, Laterza, 1957.

Impressioni e idee

Hume comincia con l'affermazione che « tutte le percezioni dello spirito umano si possono dividere in due classi, ... *impressioni e idee*. La differenza fra esse consiste nel grado diverso di forza e di vivacità con cui colpiscono il nostro spirito » (*Trattato*, I, 1, 1, p. 15). Fra impressioni e idee c'è dunque solo *differenza di grado*. Questa l'affermazione. Quando poi guardiamo alla giustificazione di essa, vediamo che Hume riesce soltanto a provare che le impressioni sono condizione del sorgere dell'idea, sono anche *cause* delle idee, ma non riesce a provare che fra le une e le altre ci sia soltanto differenza di grado, quindi non riesce a provare che le impressioni sian causa adeguata e *totale* delle idee.

Le idee possono essere associate fra loro e dar così luogo alle idee *complesse*. Ora le idee non si associano a caso, ma secondo vie tracciate già dalla natura e queste vie sono tre: *somiglianza*, *contiguità*, nel tempo e nello spazio e *causalità*. Quanto alle prime due, somiglianza e contiguità, Hume ammette che esse siano date dalla natura, dagli oggetti; ammette insomma che siano relazioni reali; la terza no. Ma per arrivare a questo *no* Hume dedica una lunga considerazione alla causalità.

Due problemi sulla causalità

Innanzi tutto osserva che la relazione di causalità ha una importanza particolare perchè è la sola capace di farci conoscere come *esistenti* oggetti non presenti alla nostra percezione. La percezione di un oggetto fa sorgere in noi l'*idea* di un altro oggetto che abbia col primo una relazione di somiglianza o di contiguità, ma non ci dice affatto che il secondo oggetto sia esistente. E questo perchè il nesso di somiglianza e quello di contiguità non sono necessari. Mentre se il nesso fra due oggetti è necessario, là dove *esiste* il primo (e l'esistenza del primo mi è resa certa dalla *impressione*) deve esistere anche il secondo. Il nesso di causalità implica quello di contiguità nello spazio e nel tempo, « niente potrebbe agire su altro se tra essi ci fosse il minimo intervallo di spazio e di tempo », ma *è più* della semplice contiguità e successione. Questo *più* della causalità rispetto alla contiguità e successione è dato precisamente dalla

connessione necessaria (*Trattato*, III, 2). Ora Hume si domanda: d'onde viene questa idea di connessione necessaria? e si pone due problemi: « 1. *Per quale ragione diciamo necessario che tutto ciò che ha un cominciamento debba avere anche una causa?* 2. *Perchè affermiamo che certe cause particolari debbono necessariamente avere certi particolari effetti?* Qual è la natura di quest'*inferenza* per cui passiamo dalle une agli altri e della *credenza* che riponiamo in essa? » (*Trattato*, III, 2, 3, p. 104).

Il principio di causalità non è una proposizione analitica

La proposizione "tutto ciò che comincia deve avere una causa della sua esistenza" non è « nè intuitivamente nè dimostrativamente certa. Infatti non si può affermare la necessità di una causa per ogni nuova esistenza, o nuova modificazione di esistenza, senza dimostrare nello stesso tempo l'impossibilità che una cosa cominci ad esistere senza un principio produttore ... Orbene, che la seconda proposizione sia assolutamente incapace di una prova dimostrativa, ci è assicurato dalla considerazione che, siccome le *idee distinte sono separabili*, e le idee di causa e di effetto sono evidentemente distinte, è facile per noi concepire un oggetto non esistente in questo momento ed esistente il momento dopo senza unirvi l'idea, da esso distinta di una causa ... » (*Trattato*, III, 3, 1, p. 106). E qui dànno buon giuoco a Hume le dimostrazioni a priori del principio di causalità tentate da Hobbes, da Clarke, da Locke, le quali — osserva giustamente Hume — contengono tutte delle petizioni di principio.[4] « Ma se non è dalla conoscenza, nè da un ragionamento scientifico che ci formiamo l'opinione della necessità di una causa ad ogni nuova produzione, tale opinione bisognerà che ci venga dall'osservazione e dall'esperienza » (*Trattato*, III, 3, 2, p. 109). Qui H. dice: il principio di causalità non è analiticamente evidente nè immediatamente (non dalla conoscenza) nè mediatamente (nè da un ragionamento scientifico), o, in altre parole non è nè una evidanza immediata nè una conclusione *dedotta*, dunque deve derivare dall'esperienza.

---

[4] Si vedano queste dimostrazioni alle pagg. 106-108 del *Trattato*, ediz. citata.

Fusione dei due problemi

Con questo i due problemi posti sopra sono ridotti a uno, al secondo. Se mai sappiamo che ogni cosa che incomincia deve avere una causa, potremo saper questo solo sperimentando che certe cause particolari hanno certi particolari effetti e viceversa. Hume infatti continua così a pag. 109: « Si presenterebbe, quindi, ora, naturalmente il problema: *Come un tal principio può venirci dall'esperienza?* Ma meglio è rimandar la questione a più innanzi e per ora ridurla in questi termini: *Perchè diciamo certe particolari cause dover avere di necessità certi particolari effetti, e perchè facciamo quest'inferenza da quelle a questi?* Forse finiremo col trovare una stessa risposta a tutte due le domande». Ora «... l'inferenza dalla causa all'effetto non è tratta puramente dall'osservazione degli oggetti particolari, nè da una penetrazione della loro essenza che possa scoprirci la dipendenza dell'uno dall'altro. Non vi è oggetto che implichi l'esistenza di un altro, se consideriamo questi oggetti in se stessi ... Con la sola *esperienza*, dunque, possiamo inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro (*Trattato*, III, 6, 1).

L'esperienza non puo' fornirci proposizioni necessarie

Ma Hume ci ha detto prima che la caratteristica del nesso di causalità è la *necessità;* ora l'esperienza ci può, sì, mostrare due oggetti distinti, ma non ce li può mai far conoscere congiunti necessariamente. « Dalla semplice ripetizione di impressioni ricevute, anche all'infinito, non sorgerà mai un'idea nuova, originale, come quella della connessione necessaria, e in questo caso il numero delle impressioni non conta più di una sola » (p. 116). D'altra parte questa *idea nuova* non può essere prodotta dal ragionamento, perchè Hume ha stabilito che ogni idea è copia di una impressione e differisce da questa solo per il grado di vivacità. Bisognerà dunque trovare quell'*impressione* che possa generare l'idea di connessione necessaria.

Ma quando mai abbiamo avuto l'impressione della causalità fra due oggetti? La stessa diversità di opinioni dei filosofi intorno all'efficacia delle cause ci dice che nessuno di loro ha mai percepito la causalità in atto. Neppure l'attività nostra e l'efficacia della vo-

lontà sui movimenti del nostro corpo e del nostro spirito può darci l'impressione della causalità. « Lungi dal percepire la connessione fra un atto di volizione e il moto del corpo, si ammette che nessun rapporto è più inesplicabile di quello che passa tra la facoltà del pensiero e l'essenza della materia » (*Trattato*, III, 14, 3, p. 201).

Il principio di causalità ha un fondamento solo soggettivo

E allora? « Ma, sebbene i diversi casi somiglianti che generano l'idea di potenza non abbiano nessun'influenza l'uno su l'altro [ossia di mille casi in cui io abbia visto A seguito da B, il millesimo non è capace di trasformare la congiunzione fra A e B da congiunzione *di fatto* in congiunzione necessaria], e non possano mai produrre una nuova qualità *nell'oggetto*, la quale possa esser il modello di quell'idea; tuttavia l'*osservazione* di questa somiglianza produce *nello spirito* una nuova impressione (una *abitudine* — dirà altrove) e questa è che diventa il modello reale di quell'idea » (*Trattato*, III, 14, 5, p. 206). « In altri termini: la connessione necessaria tra causa ed effetto è il fondamento della nostra inferenza dall'una all'altro: ma a sua volta il fondamento della nostra inferenza è nel passaggio che vien operato per un'unione *abituale* ... In conclusione, *la necessità è qualche cosa che esiste nello spirito, e non negli oggetti* ».

2. Osservazioni alla critica di Hume

Separazione dei due problemi posti da Hume

Dei due problemi posti da Hume a proposito della causalità (« 1. Per qual ragione diciamo necessario che tutto ciò che ha un cominciamento debba avere anche una causa? 2. Perchè affermiamo che certe cause particolari debbono necessariamente avere certi particolari effetti? ») solo il primo interessa la metafisica.[5] Potremo-

---

[5] Osserviamo però che, seguendo il Masnovo, abbiamo formulato il principio metafisico di causalità così: « Ciò che *diviene* è causato » e non « Ciò che *incomincia* è causato », perchè l'esperienza non ci offre mai un inizio assoluto, un passaggio dal non essere all'essere, ma sempre un divenire o mutamento, ossia un passaggio dall'esser tale all'esser tal altro.

mo concedere senz'altro tutto ciò che Hume osserva a proposito del secondo problema, che è il problema dell'induzione scientifica, la quale ci fa raggiungere sempre una sia pure altissima probabilità, ma non un'evidenza tale che il negare la conclusione ottenuta implichi contraddizione.

Il secondo problema non è un problema filosofico

La determinazione infatti delle cause prossime di certi particolari effetti può esser fatta solo mediante procedimenti induttivi: è compito delle scienze particolari, non della filosofia. Spetta alla fisica, non alla metafisica, determinare se la causa del moto curvilineo dei pianeti intorno al sole sia la qualità di materia dei corpi celesti, come riteneva Aristotele, o la forza di gravitazione; spetta alla fisiologia, non alla metafisica, determinare se la causa del sonno siano "evaporationes quaedam et fumositates resolutae" come ritenevano i medioevali, o una intossicazione dei centri nervosi o che so io.

Nè la determinazione delle cause particolari è, nella maggior parte dei casi, affare di esperienza immediata. Noi diciamo tante volte di *vedere* (ossia intuire, sperimentare immediatamente) che il sole scalda la pietra, il calore dilata i corpi, fa bollire l'acqua, ecc.; ma in realtà queste affermazioni non sono immediatamente evidenti, sono frutto di un ragionamento, benchè il ragionamento ci sia diventato tanto familiare che non ci accorgiamo più di farlo. Immediatamente evidenti sono soltanto delle successioni di fatti: il sole splende *e* la pietra si scalda, il fuoco si avvicina al legno *e* il legno brucia; Tizio cade nell'acqua *e* muore, ma nessuna esperienza sensibile mi fa cogliere l'azione del sole sulla pietra, del fuoco sul legno, dell'acqua sull'organismo di Tizio. Questo è tanto vero che non posso dire con assoluta certezza se Tizio sia morto proprio affogato o sia morto perchè quando è caduto nell'acqua gli è venuto un malanno che gli sarebbe venuto anche se egli fosse rimasto fuori (come osserva Hume). L'azione causale dei corpi uno sull'altro non è immediatamente evidente, tanto è vero che certi filosofi (gli Ashariti, Malebranche, Leibniz) l'hanno negata. Noi potremmo osservare: l'hanno negata a torto. Giusto: ma costoro si confutano *ragionando*, osservando che le cose naturali non avreb-

bero più ragion d'essere se non potessero agire, come fa S. Tommaso, non si confutano dicendo « voi negate un fatto immediatamente evidente ».

È vero, come osservano alcuni, contro gli empiristi, che noi distinguiamo la successione dalla causalità, distinguiamo bene l'antecedente, sia pur abituale, dalla causa. A nessuno, per es., viene in mente di dire che il giorno sia causa della notte, sebbene noi vediamo che il giorno precede sempre la notte. Questa è una osservazione esatta, ma la distinzione fra il puro antecedente e la causa non è fatta in base ad una evidenza immediata, ma sempre in base a ragionamenti induttivi, a posteriori, non a priori.

La determinazione delle cause, ripetiamolo ancora, è ben distinta dall'affermazione del principio del primato dell'atto: la prima spetta alle scienze particolari e si ottiene con l'induzione, in virtù di proposizioni *sintetiche a posteriori*, la seconda spetta alla metafisica ed è una enunciazione analitica, dedotta dall'applicazione del principio di contraddizione alla realtà del divenire.

Conclusione

Il punto essenziale della nostra critica alla critica di Hume consiste dunque in questo: *sganciare il problema metafisico della causalità dal problema della determinazione delle cause particolari di certi particolari effetti;* sganciare il principio generalissimo "ciò che diviene è causato", dalle affermazioni particolari del tipo "il tal fenomeno è effetto del tal altro". Dato e non concesso che tutte le affermazioni comunemente accettate sulle cause di certi fenomeni fossero errate, il principio metafisico di causalità non sarebbe minimamente scalfito.

Potremmo tuttavia domandarci perchè Hume connetta due problemi diversi, anzi ritenga che la soluzione del primo dipenda da quella del secondo in modo tale che se non si può mai avere l'evidenza [6] nella soluzione del secondo problema non la si possa avere neppure nella soluzione del primo; perchè, in altre parole, se non

---

[6] Prendiamo qui il termine *evidenza* nel senso rigoroso di: carattere per cui una proposizione non può essere negata senza contraddizione.

è mai assolutamente evidente che il *tale* fatto è prodotto dalla *tale* causa, non si possa affermare che tutto ciò che comincia è causato.

Il motivo della saldatura operata da Hume sta nel fatto che secondo lui la proposizione intorno alla quale si pone il primo problema, e cioè la proposizione « ciò che incomincia è causato » non è una proposizione tale che il negarla implichi contraddizione, non è una verità necessaria o, per usare i termini di Hume non è « nè intuitivamente nè dimostrativamente certa » e quindi non appartiene a quel tipo di proposizioni che Hume chiama *relations of ideas*. Si capisce quindi che, se la proposizione « ciò che incomincia è causato » non è una verità necessaria, nel senso da noi precisato nel primo volume, l'unica via per giustificarla sia il cercare se essa non sia una generalizzazione di fatti attestati dall'esperienza. E poichè l'esperienza ci offre sempre e solo fatti, ossia rapporti fra « certe particolari cause e certi particolari effetti », si capisce che, dopo aver dichiarato irresolubile il primo problema considerato per sè, Hume cerchi se esso sia risolubile attraverso il secondo problema.

Ora — e qui siamo d'accordo con Hume — l'esperienza non ci presenta mai la causalità come un fatto immediatamente evidente, nè le generalizzazioni di certi fatti che l'esperienza ci offre possono mai assurgere a verità necessarie.

Il nostro dissenso da Hume verte sul carattere della proposizione: « ciò che incomincia è causato »: abbiamo cercato infatti di dimostrare nel quarto capitolo che essa è una verità necessaria, tale che il negarla implica contraddizione.

Vediamo dunque perchè Hume nega che la proposizione « ciò che incomincia è causato » sia una verità necessaria.

Egli lo nega perchè osserva che l'idea di *ciò che incomincia* è distinta dall'idea di *causato* e « siccome le idee distinte sono separabili » (*Trattato*, III, 3, 1, p. 106), si può separare la seconda dalla prima senza contraddizione.

La risposta a questo argomento humiano è implicita in ciò che nel primo volume abbiamo detto quando abbiamo parlato delle verità necessarie come proposizioni analitiche,[7] ma qui vogliamo dare una risposta *ad hominem*. Hume stesso ammette, a differenza di Kant, che le proposizioni matematiche siano *relations of ideas*,

[7] Cfr. il I vol. di questi *Elementi*, pagg. 172 ss.

siano cioè proposizioni che esprimano un rapporto necessario fra idee: un rapporto tale che il negarlo implichi contraddizione. Eppure si tratta di un rapporto fra idee distinte, poichè le proposizioni matematiche non sono tautologie. Perchè non potrebbe avverarsi lo stesso della proposizione « ciò che incomincia è causato »?

Nel capitolo quarto abbiamo appunto cercato di dimostrare che la proposizione « ciò che diviene è causato » è tale che il negarla implica contraddizione, sicchè la tesi humiana secondo la quale solo le relazioni di somiglianza, di proporzione quantitativa o numerica, di grado di una qualità e di contrarietà sono tali da condurre alla « scoperta di rapporti inalterabili » fra le idee (*Trattato*, III, 3, 1, p. 105) ci sembra del tutto ingiustificata.

3. La critica di Kant

La saldatura operata da Hume fra due problemi e due significati affatto diversi del così detto principio di causalità rimane un pregiudizio, un *idolum*, per il pensiero posteriore, a cominciare da Kant, il quale, nei *Prolegomeni*, ascrisse a Hume il merito del suo risveglio dal « sonno dogmatico ».

Senonchè, mentre per Hume sono razionalmente ingiustificabili vuoi il principio metafisico vuoi l'affermazione che esistono rapporti necessari tra i fenomeni naturali, per Kant è ingiustificabile il primo, ma la seconda è un giudizio sintetico a priori, ossia una proposizione necessaria, anche se di una necessità non riducibile alla contraddittorietà del contraddittorio.[8]

Ricordiamo che Kant chiama *giudizi analitici* le proposizioni che non si possono negare senza contraddizione e ritiene che i giudizi analitici siano puramente tautologici,[9] tanto che per lui anche le proposizioni matematiche non sono giudizi analitici, ma giudizi sintetici a priori. Con un tale concetto del giudizio analitico, si capisce che Kant accettasse senz'altro da Hume la tesi che la pro-

---

[8] Uso questa efficace espressione del Bontadini per indicare appunto la necessità di quelle proposizioni che non si possono negare senza contraddizione, ossia la cui contraddittoria è contraddittoria.

[9] Cfr. il I vol. di questi *Elementi*, pag. 173.

posizione « tutto ciò che accade ha la sua causa » [10] non è un giudizio analitico.

Secondo Kant, Hume « *provò irrefutabilmente* che è del tutto impossibile alla ragione di pensare *a priori*, e traendolo da concetti, un tal collegamento (fra la causa e l'effetto) ».[11] « Si prenda la proposizione: tutto ciò che accade ha la sua causa. Nel concetto di qualche cosa che accade io penso per verità una esistenza, alla quale precede un tempo ecc.; e da ciò si possono trarre giudizi analitici. Ma il concetto di causa sta interamente fuori di quel concetto, e indica alcunchè di diverso da ciò che accade, e però non è punto incluso in quest'ultima rappresentazione. Come mai dunque vengo io a riferire, e per di più necessariamente, all'effetto alcunchè di affatto diverso, il concetto della causa, sebbene in quello non contenuto? ».[12] Avendo noi cercato di dimostrare in Logica la fecondità del giudizio analitico, e nel capitolo precedente l'analiticità del principio « ciò che diviene è causato », potremmo non aggiungere altre osservazioni alla teoria kantiana. Ma ci interessa anche la parte positiva della dottrina kantiana sulla causalità, perchè in essa si vede come saldatura operata da Hume fra il problema metafisico e il problema fisico rimanga anche in Kant.

Se, infatti, per Kant è impossibile giustificare il principio « tutto ciò che accade ha la sua causa » come giudizio analitico, è invece possibile giustificare il principio « tutti i mutamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto » (Seconda analogia dell'esperienza) [13] come condizione del mondo fenomenico. E quando Kant parla di causalità nella Seconda analogia dell'esperienza intende con questo termine l'affermazione che in natura esistono rapporti necessari. I fenomeni che costituiscono la natura sono legati fra loro da rapporti necessari, e questi rapporti sono espressi dalle leggi naturali (ossia dalle leggi della fisica galileiano-newtoniana [14]).

Kant dunque non ammette, come Hume, che le leggi naturali

---

[10] È questa la formulazione kantiana del "principio di causalità".

[11] *Prolegomeni*, Prefazione, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, pag. 257. Sottolineatura mia.

[12] *Critica della ragion pura*, traduz. Gentile-Lombardo Radice (riveduta da V. Mathieu), Bari, Laterza, 1963, pag. 49.

[13] *Critica della ragion pura*, trad. cit., vol. I, pagg. 206 ss.

[14] Che sotto i « principi dell'intelletto puro » stiano le leggi della fisica galileiano-newtoniana si vede molto chiaramente dai *Principi metafisici della fisica* scritti da Kant nel 1786.

formulate dalla scienza siano generalizzazioni di fatti osservati, siano ottenute per induzione, sia pure per una induzione raffinatissima, e siano quindi conclusioni altamente probabili, ma non rigorosamente necessarie. Per Kant le leggi della fisica hanno la medesima necessità delle proposizioni matematiche: la necessità dei giudizi sintetici a priori.

Potremmo osservare che, su quest'ultimo problema, Hume era molto più spregiudicato di Kant: il culto, oserei dire il feticismo per la nuova scienza della natura (la fisica galileiano-newtoniana) ha indotto Kant ad attribuire alle conclusioni di questa il medesimo carattere delle proposizioni matematiche. E poichè le leggi fisiche non sono certo tali che il negarle implichi contraddizione, Kant ha attribuito loro il carattere di giudizi sintetici a priori: *a priori*, ossia necessari, ma di necessità *sintetica*, ossia tale che il negarla non implichi contraddizione.

Ma osserviamo che la « legge del nesso di causa ed effetto » della quale parla Kant nella Seconda analogia dell'esperienza non ha nulla a che fare col principio « ciò che diviene è causato », del quale abbiamo parlato nel quarto capitolo, quindi la teoria kantiana della « causalità » non ci impedirà affatto di applicare al reale il principio « ciò che diviene è causato ».

Le difficoltà che Kant muove al principio « ogni contingente è causato »[15] derivano, mi sembra, dall'aver proiettato su questo principio certi caratteri proprii soltanto della « legge del nesso di causa ed effetto » così come è intesa nella seconda analogia (si tratta sempre della saldatura opereta da Hume). Comunque ne parleremo a proposito delle *vie* per dimostrare l'esistenza di Dio.

4. Il principio di causalità e l'indeterminismo della fisica contemporanea[16]

La confusione humiana fra principio metafisico di causalità e possibilità di determinare le cause particolari di particolari feno-

---

[15] *Critica della ragion pura*, trad. cit., vol. I, pagg. 245 e 253.

[16] Cfr. P. Rossi, *Sulla critica al determinismo dei fenomeni fisici*, in « Riv. di filos. neoscolastica », XXII (1930), fasc. V e *La rinuncia al determinismo dei fenomeni elementari*, nella medesima Rivista, XXIII (1931), fasc. VI.

meni, sta a fondamento anche di certe obiezioni mosse al principio di causalità in nome della fisica contemporanea.

Può capitare di leggere frasi simili a questa: « La fisica contemporanea ha fatto crollare la fede nel principio di causalità, quindi non si può più servirsi di esso per dimostrare l'esistenza di Dio ». Per es., in un articolo di F. Orestano [17] leggiamo: « Nessuno poi può farsi illusione su questo: che molti concetti e principî ontologici su cui poggiavano talune dimostrazioni dell'esistenza di Dio, oggi sono entrati tutti in una fase critica ... Il principio di causalità nella fisica degli ultimi costituenti dell'atomo, cioè del mondo, è crollato ... Chi può sentirsi più tranquillo nell'affidare la prova dell'esistenza di Dio a dimostrazioni fondate su presupposti ontologici pericolanti? ».

Il principio di indeterminazione

A far "crollare" il principio di causalità sarebbe stato il così detto « principio di indeterminazione » di Heisenberg, principio che consiste in questo (adopero le parole di un fisico illustre, L. De Broglie, per non rischiare inesattezze in un campo che non è di mia competenza): « Indipendentemente dagli errori accidentali dovuti all'imperfezione delle nostre misure, una osservazione non può — per una legge fondamentale della natura — permetterci di determinare insieme, con perfetta precisione, *la posizione* e *lo stato di moto* di un corpuscolo (elettrone). Più la determinazione di una delle coordinate del corpuscolo sarà fatta con precisione, meno esattamente sarà conosciuta la componente corrispondente della velocità e viceversa. Parimenti si può aumentare la precisione con la quale si misura l'istante del passaggio di un corpuscolo in un punto dello spazio solo a detrimento della precisione con la quale è conosciuta l'energia di questo corpuscolo e viceversa ».[18]

Qual è la conseguenza? Questa: « Non potremo più dire: un elettrone ha la tale velocità nel tal punto dello spazio. Ma dovremo piuttosto esprimerci così: l'elettrone che sta nel tal punto dello spa-

---

[17] *Idee e concetti. L'idea di Dio*, in « Archivio di Filosofia », 1935, pag. 221.

[18] *Déterminisme et causalité dans la physique contemporaine*, in « Revue de Métaph. et de Morale » (1929), pag. 438.

zio possiede una velocità compresa fra il valore v e il valore $v + \Delta v$; oppure: l'elettrone che ha la velocità di tanti cm al secondo si trova fra il punto di coordinata x e quello di coordinata $x + \Delta x$ ».[19] E, non potendo più determinare quali siano le condizioni iniziali di posizione e di moto di un corpuscolo, non potremo neppure prevedere con certezza quali saranno le condizioni del corpuscolo dopo un certo tempo, potremo solo formulare una *previsione probabile*, ossia stabilire che dopo il tempo t c'è la probabilità p che il corpuscolo in questione si trovi nel tal punto dello spazio ed abbia la tale velocità. Affermazione questa che si trova spesso espressa così: le leggi fisiche riguardanti il mondo microscopico (che sono poi le leggi fisiche fondamentali) non sono leggi causali, ma leggi di probabilità. I fisici spiegano poi come, nonostante questo, le leggi riguardanti il mondo macroscopico siano leggi causali.

Ma osserviamo:

1) Non si tratta di principio di causalità ma di determinismo,[20] il che è confermato dal fatto che gli scienziati formulano il principio di causalità così: « I fenomeni naturali sono retti da equazioni differenziali le cui soluzioni sono perfettamente determinate quando si conoscono i loro valori e quelli di certe loro derivate in un certo istante iniziale. Per es., il movimento di un punto materiale in un

---

[19] R. BRUNETTI, *Onde e corpuscoli*, Milano, Hoepli, 1936, pag. 111.

[20] Intendiamo per determinismo l'affermazione che *c'è connessione necessaria fra gli oggetti dell'esperienza*, sì che, dato un fenomeno, un altro deve necessariamente seguire e un altro deve necessariamente averlo preceduto.

Il principio del determinismo può avere un significato *metafisico* e un significato *fisico*. Nel suo significato metafisico esso afferma soltanto che *c'è* connessione necessaria fra gli enti che operano; nel suo significato fisico esso afferma che *si può scoprire* questa connessione necessaria, si può determinare con *quale* fenomeno è necessariamente connesso un altro fenomeno, ossia *quale* è la causa di un determinato effetto.

Ora, mentre il principio metafisico del determinismo è analitico e immediatamente evidente, non è tale il principio fisico. Il principio metafisico del determinismo non dice infatti altro che questo: ogni cosa ha un determinato modo di agire, ed ogni determinata attività suppone un determinato oggetto (*non ex quacumque virtute quaevis actio procedit*). E questa è una immediata conseguenza del principio di identità, poichè se ogni cosa è determinata, ogni cosa avrà anche un determinato modo di agire, non essendo l'attività se non una manifestazione dell'essere.

Il principio fisico del determinismo invece dice: supponendo che fra le cose ci siano connessioni necessarie, è possibile scoprire tali connessioni in base alle connessioni di fatto. Ed effettivamente è ragionevole che per scoprire quali siano i rapporti necessari fra le cose, io guardi a come le cose si uniscono di fatto; è ragionevole, per prendere un esempio kantiano, che per scoprire qual sia la causa

dato campo di forza è perfettamente conosciuto quando si conoscano la sua posizione e la sua velocità iniziali ». Principio che Laplace esprimeva così: « Una intelligenza che in un determinato istante conoscesse tutte le forze di cui è animata la natura (l'universo) e la posizione rispettiva degli enti che la compongono, se fosse abbastanza vasta da poter sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella medesima formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero; nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi ».[21]

2) Il principio di indeterminazione di Heisenberg e la concezione delle leggi fisiche come leggi di probabilità, nonchè infirmare il principio di causalità, non infirmano neppure il principio del determinismo, quando questo sia inteso in senso metafisico, perchè esse ci dicono soltanto che noi *non possiamo conoscere* ad un tempo in modo preciso la posizione e la velocità di un elettrone, ma *non* che l'elettrone *non abbia* in ogni momento una posizione ed una velocità determinata. Si dice: ma l'indeterminazione di Heisenberg non è paragonabile ad un errore sperimentale di misura, dovuto cioè al fatto che lo strumento non è abbastanza preciso, che dal momento in cui lo sperimentatore ha visto una lancetta passare per un punto al momento in cui preme un certo bottone è passato un certo sia pur minimo intervallo di tempo e così via. No, questa è una indeterminazione di principio, perchè la precisione nella misura di una grandezza porta *necessariamente* con sè l'imprecisione nella misura di un'altra grandezza. Sta bene. Potrò dunque al più concludere che quell'imprecisione non è un fatto a cui la scienza di domani potrà rimediare, ma è un fatto legato a qualsiasi misurazione *umana;* ma, comunque, si tratta di una indeterminazione della conoscenza, non di una indeterminazione della realtà. Con-

del calore in questa stanza io guardi a che cosa è avvenuto insieme all'aumento della temperatura, e, trovando che è avvenuta l'accensione della stufa, concluda, non solo: « la stufa è stata accesa *e* la temperatura dell'aria ambiente è aumentata », ma: « la temperatura dell'aria ambiente è aumentata *perchè* ho acceso la stufa ». E non solo è ragionevole procedere così, ma è un procedimento che, debitamente raffinato, ha dato ottimi risultati nella scienza, è il procedimento induttivo. Ma non è impossibile che per noi uomini vi sia in certi casi un ostacolo che ci impedisce di risalire dall'effetto alla causa e di discendere dalla causa all'effetto. Tali casi sono stati messi in luce dalla fisica contemporanea.

[21] L. De Broglie, Art. cit., pag. 433.

cluderò che l'intelligenza di cui parla il Laplace non potrà — neppure teoricamente — essere una intelligenza umana; non posso affatto escludere che un altro tipo di intelligenza possa conoscere con precisione quelle due grandezze che a me sfuggono. Quando si traggono dunque illazioni filosofiche sul valore del "principio di causalità", anche inteso come principio del determinismo, dalle relazioni di indeterminazione della fisica contemporanea si confondono insieme cose diverse. Si crede che affermare *ogni causa ha un effetto determinato* e ogni effetto suppone una causa determinata (*non ex quacumque virtute quaevis actio procedit*) equivalga ad affermare: *di ogni fatto si può trovare la causa* e di ogni fatto si può stabilire quali effetti produrrà, riferendo quel «si può» non ad una semplice possibilità logica, ma alla capacità umana, alla capacità della scienza umana, se non a quella di oggi almeno a quella di domani, quando si saranno fatti sufficienti progressi. Ora ci si trova davanti a fatti che — non solo per un motivo accidentale che domani potrà essere eliminato, ma per un motivo legato necessariamente ai procedimenti scientifici — non possono essere esattamente determinati nei loro antecedenti e nei loro conseguenti, a proposito dei quali si possono formulare solo leggi di probabilità, e se ne conclude che il determinismo non ha valore. Ma osserviamo: altro è sapere che ogni fatto ha una causa determinata e produce determinati effetti, altro è sapere *qual è la* causa di *quel fatto* e *quali sono* i suoi effetti. Un fisico risponderà: ma se io non so quale è la causa e quale l'effetto, se questi non sono grandezze misurabili da fare entrare in una equazione, per me è come se non esistessero. Giustissimo: al fisico, *qua* fisico, non interessano che le grandezze misurabili; ma il fisico non può risolvere problemi filosofici. Il fisico dica: qui non è possibile dare una determinazione rigorosa, qui si dà solo una legge di probabilità; non parli di determinismo in generale nè tanto meno di principio di causalità.

Indeterminazione e idealismo

Accenniamo ora ad una obiezione la quale, sebbene non abbia nulla a che fare col principio di causalità, è però spesso presentata quando si parla delle relazioni di indeterminazione. Si dice: l'osservazione della velocità o della posizione di un elettrone non è un

puro processo contemplativo, estraneo all'oggetto osservato; è un procedimento che influisce sulla realtà di quell'elettrone; senza quei procedimenti l'elettrone non sarebbe manifestabile. Non crediate che gli elettroni siano cose, sostanze stabili che restano quelle che sono tanto se io le osservo quanto se non le osservo. Prima della mia osservazione c'è solo una probabilità che l'elettrone sia in quel punto ed abbia quel certo moto, è la mia osservazione che fa passare quell'elettrone dalla probabilità all'esistenza. Rispondo: In via generale il fatto che un oggetto non si manifesti se non è sottoposto ad un certo procedimento non mi autorizza a dire che, senza quel processo di osservazione, l'oggetto non ci sia. Ma nel caso specifico bisogna rimettersi agli scienziati perchè, siccome l'elettrone è in fondo il punto di convergenza di ipotesi e teorie scientifiche, siccome non si sa bene cosa sia (una carica elettrica elementare, un corpuscolo, un pacchetto d'onde) se non seguendo una teoria scientifica, ammetteremo senz'altro che il processo di osservazione non solo renda manifesto, ma addirittura faccia essere l'elettrone qui piuttosto che là ecc. Badiamo bene però: *a*) che questa ammissione non ha nulla a che fare con l'idealismo, perchè il procedimento di cui mi servo per l'osservazione è un complesso di fatti fisici; *b*) che questo non implica l'indeterminismo del mondo fisico.

Ammettiamo pure che un dato elettrone fosse solo in potenza in quella certa zona e che soltanto il procedimento fisico che io uso per l'osservazione faccia che l'elettrone ci sia in atto (una concezione questa che si accorderebbe perfettamente con la cosmologia scolastica): in che cosa il determinismo resterebbe turbato? C'è una certa natura che, sotto certe condizioni (che sono quelle usate per l'osservazione) dà luogo ad un elettrone. Ossia c'è una causa determinata che dà luogo ad un effetto determinato. Che la causa sia solo il corpo o la radiazione osservata o sia invece il complesso costituito da tale corpo o radiazione e dagli strumenti del fisico è una questione scientifica, non filosofica.

Capitolo Sesto

L'ASCESA A DIO

Introduzione

Dopo aver cercato di eliminare alcuni equivoci sul così detto principio di causalità, potremo servirci di questo principio inteso in senso metafisico — e per distinguere bene questo significato abbiamo parlato di principio del primato dell'atto — per esporre la giustificazione razionale dell'affermazione dell'esistenza di Dio.

Ma prima di imboccare la via o le vie di tale giustificazione vorremmo premettere qualche chiarimento.

Le dimostrazioni o prove dell'esistenza di Dio non godono buona stampa oggi, neppure fra coloro che in Dio credono fermamente.

I motivi di questo stato d'animo sono molteplici: il più debole è il pregiudizio che, dopo la critica kantiana alle prove tradizionali, non sia più possibile dimostrare l'esistenza di Dio. Dico che è il motivo più debole, perchè, come si è detto nel primo volume di questi *Elementi*, l'atteggiamento filosofico è l'atteggiamento critico, che non presuppone come vera nessuna tesi prima di averla esaminata; perchè, come dico qualche volta familiarmente, in filosofia non esistono questioni passate in giudicato. Prima dunque di affermare che, dopo Kant, non è più possibile dimostrare l'esistenza di Dio, bisognerà esaminare le critiche kantiane, e lo faremo brevemente dopo la parte positiva di questo capitolo.

Un altro motivo è dato da una errata interpretazione di ciò che si propongano tali dimostrazioni. Si crede cioè che tali dimostrazioni possano e debbano essere il movente psicologico della per-

suasione dell'esistenza di Dio. Lo stesso termine *praeambula fidei* col quale si denominano certe verità presupposte alla fede — e fra queste in primo luogo l'esistenza di Dio — induce taluni a ritenere che, psicologicamente, ossia nel divenire concreto della loro vita, gli uomini debbano prima passare per le dimostrazioni dell'esistenza di Dio e poi arrivare alla fede in Dio. Ora l'esperienza ci attesta che gli uomini arrivano di fatto alla fede in Dio per vie diverse dalle dimostrazioni della sua esistenza, e allora se ne conclude che tali dimostrazioni sono, nella migliore ipotesi, perfettamente inutili.

Ma gli argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio non pretendono di essere moventi psicologici, sibbene presupposti logici della fede in Dio.

Voglio dire: se un uomo che crede in Dio, o per essere stato educato in questa fede o per esservi giunto attraverso motivi extrateoretici, si domanda: « Ho io delle ragioni, dei motivi razionali per credere in Dio? », egli dovrà rispondere con argomenti. Tali argomenti potranno essere espressi in modo confuso e impreciso (ma pur valido ed efficace, come avviene talora di sentirli dalla voce di uomini semplici, non dotati di grande cultura) o in modo rigorosamente filosofico, ma dovranno essere sempre argomenti razionali.

Si dirà: e perchè mai dovremmo chiederci quali ragioni abbiamo per credere in Dio?

Rispondo: perchè la caratteristica dell'uomo è quella di essere un soggetto ragionevole, e abdicare alla ragione significa abdicare all'umanità. Altro è infatti riconoscere i limiti della ragione umana, che è atto eminentemente ragionevole, secondo l'efficace espressione di Pascal: « L'ultimo passo della ragione è quello di riconoscere che vi è una infinità di cose che la superano »[1] altro non voler neppure imboccare la via e compiere il primo passo. Se mi si permette un paragone molto alla buona, dirò che l'uomo che crede in Dio è come uno che sia stato portato su una vetta montana da un elicottero. Ora sarebbe irragionevole che egli, programmaticamente, non volesse guardare se a quella vetta non ci siano anche vie alpinistiche. Sarebbe irragionevole, perchè egli è pure un bipede, e il disinteressarsi degli accessi alpinistici sarebbe un disinteressarsi degli accessi *umani* a quella vetta.

---

[1] *Pensées*, ed. Brunschvicg, 267.

Carattere degli argomenti filosofici per dimostrare l'esistenza di Dio

Gli argomenti filosofici per dimostrare l'esistenza di Dio, proprio perchè sono filosofici, non possono presupporre se non ciò che è dato dall'esperienza, e di qui debbono partire per ascendere a Dio. Di fatto, nella storia del pensiero umano, gli argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio partono da un dato di esperienza [2] sia esso il mondo considerato nel suo ordine e nella sua bellezza, come nel Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele, sia la nostra conoscenza delle verità necessarie, come in S. Agostino, sia la finitezza e la gradazione delle perfezioni nelle cose che conosciamo, come nel *Monologion* di S. Anselmo, sia il divenire nel mondo che ci circonda o nel nostro stesso spirito, come in S. Tommaso. Tutti si domandano: il mondo dell'esperienza è l'assoluto? può stare da sè o esige, per non essere contraddittorio, l'esistenza di un altro? Quali caratteri, quali attributi deve avere questo Altro per render ragione del mondo dell'esperienza, ossia perchè il mondo dell'esperienza non sia contraddittorio?

Solo dopo aver risposto a queste domande si può giustificare filosoficamente l'affermazione dell'esistenza di Dio. Sicchè, come era solito dire A. Masnovo, in filosofia Dio si trova la prima volta come predicato e non come soggetto. Il che vuol dire: in filosofia (cioè col solo procedimento della ragione, prescindendo dalla Rivelazione) si trova Dio quando si può concludere: ciò senza cui il mondo dell'esperienza sarebbe contraddittorio ha quei caratteri che la tradizione attribuisce a Dio; o, più brevemente, ciò senza cui il mondo dell'esperienza sarebbe contraddittorio è Dio.

E infatti S. Anselmo, nel *Monologion*, che segue un procedimento rigorosamente filosofico, nomina Dio solo al termine dell'opera: da certi caratteri del mondo dell'esperienza, sopra tutto dalla gradazione delle perfezioni, egli assurge ad una *summa essentia*, e solo dopo aver dimostrato che questo sommo essere deve avere certi attributi — quelli appunto che tutti ritengono caratteristici di Dio — chiama Dio il sommo essere al quale è asceso partendo dal mondo dell'esperienza.

---

[2] Fa eccezione l'argomento anselmiano del *Proslogion*, variamente colorato e trasformato poi nella così detta prova ontologica. Ne parleremo più avanti.

Vedremo meglio, parlando dell'argomento del *Proslogion* di S. Anselmo, perchè, in filosofia, non si possa partire dall'*idea* di Dio per inferirne l'esistenza: ora cerchiamo di indicare la strada che riteniamo buona per l'ascesa a Dio.

Lo schema delle "vie" tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio

Riteniamo più opportuno, nell'esporre gli argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio, seguire un testo classico, quello della *Summa theologiae*, piuttosto che dare una esposizione riassuntiva mettendo insieme ingredienti diversi. Una tradizione filosofica si vive molto meglio, non solo in modo più autentico, ma anche in modo più attuale, analizzando un testo classico che facendo un florilegio di vari autori.[3] Prima però dell'esposizione analitica tracceremo lo schema delle dimostrazioni tomistiche,[4] che è il seguente:

a) tutto ciò che *è*, deve essere incontraddittorio;

b) ora la realtà che cade sotto l'esperienza sarebbe contraddittoria se fosse tutta la realtà, ossia se fosse l'assoluto;

c) dunque il mondo dell'esperienza non è tutta la realtà, ma esige l'esistenza di un'*altra* realtà per essere intelligibile (non contraddittorio);

d) esaminiamo quali caratteri deve avere questo Altro per rendere intelligibile il mondo dell'esperienza e vedremo che questi caratteri corrispondono agli attributi di quello che la coscienza religiosa dell'umanità chiama Dio.

Esaminiamo le due premesse: La maggiore (*a*) è una proposizione universale, un principio: il principio di non contraddizione, del quale si è parlato nel terzo capitolo. Abbiamo già visto che negare questo principio vuol dire affermare l'irrazionalità, la contraddittorietà del reale; affermazione che importa l'impossibilità della

---

[3] Facendo così, naturalmente, non neghiamo affatto il valore di altri testi; anzi crediamo che l'analisi di un testo giovi assai più ad educare alla comprensione degli altri che non una esposizione composita, nella quale forzatamente tutte le caratteristiche dei diversi Autori vengono smussate e annebbiate.

[4] E per lo schema e per l'esposizione analitica ci gioviamo moltissimo dello studio di A. Masnovo, *Introduzione alla Somma teologica di S. Tomaso d'Aquino*, 2ª ediz., Brescia, La Scuola, 1946, nonchè delle Lezioni tenute dallo stesso Masnovo nella Università Cattolica del S. Cuore.

stessa filosofia, quando la filosofia sia intesa come scienza. E infatti l'irrazionalismo coerente finisce col rinnegare la conoscenza e con l'affidarsi a stati d'animo emozionali come ad es., una fede cieca, non superiore, ma opposta alla ragione; oppure si rassegna a descrivere questo mondo vissuto (l'affanno, la noia, l'angoscia di fronte al nulla di Heidegger) senza riuscire a nessuna affermazione universalmente valida.

La seconda premessa delle prove tomistiche (*b*) è la constatazione della contingenza; diciamo meglio: la *dimostrazione* della contingenza, perchè S. Tommaso vede bene che la contingenza non è un dato immediato, un fatto di immediata constatazione, ma va inferita, va diagnosticata in base a ciò che cade sotto l'esperienza [5]

Si chiama contingente, infatti, ciò che *è* in atto, che esiste, ma per sua natura potrebbe anche non essere. Ora è chiaro che una realtà contingente non è l'assoluto, poichè una realtà contingente non ha in sè la ragione del suo essere e quindi deve averla in un altro, deve dipendere da un altro, deve essere causata. Ma il problema è quello di stabilire *se* una realtà è contingente; se la realtà che cade sotto la nostra esperienza è contingente.[6]

Le cinque vie tomistiche sono cinque non perchè partano da cinque diversi principi universali — il principio è sempre quello, come abbiamo visto —, ma perchè constatano *cinque diversi sintomi rivelatori di contingenza*: il divenire, il cominciare ad essere, l'esser corruttibile, l'aver dei gradi di perfezione, la preordinazione ad un fine in enti che non sono capaci di preordinare perchè privi di intelligenza.

E la seconda premessa è la più importante, perchè contro questa si appunta la maggior parte delle obiezioni di coloro che negano l'esistenza di Dio. Generalmente l'ateo non dice: « Il mondo è contingente, eppure può star da sè, non ha bisogno di Dio », ma dice: « Il mondo dell'esperienza (il mondo, la materia, l'energia, lo spirito umano) *non* è contingente, ha in sè la sua ragion d'essere, è l'Assoluto, quindi non c'è bisogno di ammettere altro fuori di esso ».

---

[5] Dico *diagnosticata* perchè la contingenza è quasi l'infermità radicale di ogni creatura, quella che i traduttori medievali di S. Giovanni Damasceno chiamano la *vertibilitas in nihilum*.

[6] Nella conclusione della sua *Metaphysik*, 2ª ed., pag. 559, E. CORETH osserva giustamente: « La dimostrazione dell'esistenza di Dio consiste solo nel mostrare e nel riconoscere la non-necessità dell'ente finito, la sua non-identità con l'essere assolutamente necessario.

Questa è la posizione del materialismo, dell'idealismo immanentistico. Questa è anche la posizione dell'ateismo pratico. Chi nega praticamente Dio, ossia chi dice che il fine dell'uomo è l'uomo stesso, è quello di affermarsi in questo mondo e basta, che l'uomo non deve cercare sopra di sè, in un Essere trascendente o in un Regno dei Cieli lo scopo della sua vita, non riconosce affatto che l'uomo sia imperfetto, manchevole, esiga un Infinito. Ma dice: l'uomo è perfetto, ha in sè tutto quello che gli è necessario per essere felice; i dolori umani sono dovuti solo a fatti contingenti, a cattivo funzionamento di una società che si può benissimo riparare. Se, una volta fatta la riparazione, una volta ottenuto un certo benessere economico per tutti, uno si sentisse ancora imperfetto, infelice, aspirasse ancora a qualche cosa di radicalmente diverso, bisognerebbe dire che costui è un malato, che questi sono fenomeni patologici. Ecco che cosa è l'ateismo pratico. Anch'esso ha per base la negazione della premessa *b*, la negazione della contingenza.[7]

I cinque segni di contingenza nelle "cinque vie" tomistiche

Ecco perchè S. Tommaso insiste nel mostrare i segni di contingenza del mondo e ne enumera cinque:

1) Il *divenire: Omne quod movetur ab alio movetur*, ciò che diviene non ha in sè la ragione sufficiente del suo divenire, ma ha bisogno di un *altro*, è contingente.

2) *L'esser causato* o *il cominciare ad essere*. Ciò che incomincia ad essere ha bisogno di una causa, dunque di un *altro*, non ha in sè tutto ciò che gli occorre per essere, è contingente.

3) *L'esser corruttibile*. Ciò che si corrompe, che finisce, può essere e non essere, dunque non ha in sè la ragione del suo essere.

4) *L'aver una perfezione in un certo grado*. Ciò che si ha in un certo grado non si ha da *sè*, ma si è ricevuto, e ciò che si è ricevuto si è ricevuto da un altro.

---

[7] Questo punto è messo molto bene in luce da J. Delanglade, *Le problème de Dieu*, Paris, Aubier, 1960 (tr. it., Torino, Borla, 1964), specialmente nel primo capitolo « L'hypothèse de Dieu et ses conditions ».

5) *L'esser finalizzato* degli enti privi di intelligenza. Se cose prive di intelligenza operano per un fine preordinato, quindi intelligentemente, vuol dire che c'è in un altro l'intelligenza che le dirige. Anche qui c'è un fatto (la preordinazione) che non è spiegato sufficientemente dalla natura dell'agente e che mi obbliga ad andar *fuori* dell'agente per trovarne la spiegazione.

L'UNITÀ E LA DIVERSITÀ DELLE CINQUE VIE

Ci si è domandati: è possibile ridurre le cinque vie ad un unico argomento? [8] Possiamo fin da ora dire: se per unico argomento s'intende un unico tipo di argomentazione, *sì*, come abbiamo cercato di far vedere indicando lo schema delle *vie* tomistiche, le quali inferiscono tutte l'esistenza di un Essere assoluto e necessario da quella dell'ente contingente — e per questo taluni hanno visto nell'argomento *ex contingentia* l'argomento fondamentale —. Ma ognuna scopre la contingenza in un fatto diverso, in un segno diverso. Quindi, come vedremo meglio, a rigore non esiste *un* argomento *ex contingentia*, perchè *tutti* arrivano ad affermare la contingenza e *nessuno* parte dalla contingenza come da un dato.

La preoccupazione di trovare un unico argomento per dimostrare l'esistenza di Dio ha impegnato molti autori, ed anche grandi pensatori, da S. Anselmo che, insoddisfatto dei molteplici argomenti del *Monologion*, si mise alla ricerca di un unico argomento che bastasse da solo a provare quella verità, e lo espose poi nel *Proslogion*, a Kant che dedicò una delle sue opere precritiche a *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio*. Sembra infatti che, se una dimostrazione c'è, debba essercene una sola, e che la molteplicità degli argomenti sia un segno della loro debolezza.

Ma, quando si pensa così, e ci si lascia prendere dall'ansia dell'unico argomento, non ci si rende forse ben conto del carattere delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Si pensa, almeno implicitamente, che la dimostrazione dell'esistenza di Dio sia una dimostrazione *propter quid*, che possa scoprire la ragione per cui Dio esiste. Evidentemente, se una tale dimostrazione esistesse, non ce

---

[8] Si veda in proposito l'eccellente studio di A. MOTTE, *A propos des « cinq voies »*, in « R. des Sciences philos. et théologiques », 1938, pp. 577-582.

ne potrebbe essere che una, perchè ci farebbe vedere il fondamento dell'esistenza di Dio, per dir così. E infatti S. Anselmo credette di aver trovato nell'essenza di Dio, rappresentata nell'idea di Lui, la ragione della sua esistenza. Ma i nostri argomenti non ci fanno vedere *perchè Dio esista:* ci fanno vedere solo *perchè dobbiamo affermarne l'esistenza,* e ce lo fanno vedere mettendo in evidenza, per dir così, i segni della sua presenza nel mondo.[9] Diciamo meglio: mettendo in evidenza quegli aspetti per i quali il mondo dell'esperienza non può essere l'assoluto, non può essere la totalità del reale, e quindi esige l'esistenza di un Altro. Ora non è affatto strano che questi segni siano molti, anche se tutti convergono nell'indicare la contingenza (ossia il non esser da sè) del mondo dell'esperienza.

Ci potremmo domandare ora se non ci siano altri segni di contingenza oltre a quelli enumerati nelle cinque vie tomistiche. Risponderemmo: moltissimi e nessuno. *Moltissimi,* se si considerano gli approfondimenti e le applicazioni dei quali sono suscettibili le prove tomistiche. Sarebbe ingiusto, ad esempio, negare a Pascal il merito di aver messo in evidenza con una efficacia particolare la caducità di tutto ciò che è mondano, di averci insegnato ad approfondire la seconda premessa delle vie tomistiche. E questo merito dobbiamo riconoscere pure a Kierkegaard e alle filosofie esistenziali (delle quali Pascal può esser considerato il precursore), pur disapprovandone l'irrazionalismo. Forse *nessuno,* se si considera che i segni di contingenza osservati da S. Tommaso sono così universali, così ampi, che tutti gli altri possono rientrare come casi particolari nelle vie tomistiche. Dicendo questo non intendiamo tuttavia escludere a priori la possibilità di nuovi argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio.

Attributi di Dio

Diciamo ora due parole dell'ultima tappa (*d*) dello schema sopra indicato.

Di Dio possiamo dire in filosofia solo quello che è necessario per spiegare il mondo dell'esperienza; quindi *è una strada sola quella*

---

[9] Prendiamo qui il termine *mondo* nel senso ampio di *tutto ciò che è dato nell'esperienza,* ed includendovi quindi anche noi stessi.

che ci porta ad affermare l'esistenza di Dio e quella che ci porta a determinarne gli attributi. Come si disse, in filosofia Dio si trova la prima volta come predicato e non come soggetto. Al termine di ogni prova dell'esistenza di Dio, Egli ci si manifesta sotto un certo attributo: Primo motore immobile, Causa prima, Ente necessario, Ente perfettissimo, Intelligenza ordinatrice. Da uno di questi attributi si possono dedurre tutti gli altri, come fa vedere S. Tommaso nella *Summa contra Gentiles*, partendo dall'attributo di *indivenibile* (*immobile*) e dimostrando così che quei diversi attributi appartengono ad un Ente solo.

Fra gli attributi di Dio hanno una particolare importanza (per noi, si capisce, per la nostra conoscenza, non per Dio in cui tutti gli attributi si identificano) l'*intelligenza* e la *volontà* perchè ci dicono che Dio è Persona.

Capitolo Settimo

ANALISI DELLE "VIE" TOMISTICHE PER DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI DIO

Ora dobbiamo ripercorrere analiticamente la strada che abbiamo così rapidamente sorvolata.

La nostra esposizione sarà costruttiva; la critica degli argomenti da noi ritenuti invalidi e l'esame delle obiezioni kantiane alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio saranno rimandati ad un altro capitolo, poichè solo in base ad una dottrina positiva si possono fondare le confutazioni di teorie errate.

1. Necessità di dimostrare l'esistenza di Dio

Prima di tutto dobbiamo domandarci se l'esistenza di Dio vada dimostrata o sia immediatamente evidente, perchè in questo secondo caso sarebbe perfettamente inutile affaticarsi a dimostrarla.

L'esistenza di Dio *non* è immediatamente evidente perchè noi *non intuiamo Dio*, e l'unico modo per avere l'immediata evidenza dell'esistenza di Dio sarebbe quello di intuirlo.

Si potrebbe obiettare (in favore dell'immediata evidenza): ci sono due specie di evidenze immediate: quella dei fatti — e per questa occorre l'esperienza, l'intuizione — e quella delle verità necessarie, dei primi principî — e per questa basta avere la nozione del soggetto. Rispondo: non si ha una nozione di ciò che sia Dio prima di averne dimostrata l'esistenza (o prima di conoscerlo at-

traverso la Rivelazione). Infatti, la nozione delle altre cose si ha per astrazione dall'esperienza, quindi per avere una nozione di Dio prima di averlo dimostrato dovremmo avere un'esperienza di Dio.

S. Tommaso dice che l'esistenza di Dio è *per se nota simpliciter* o *per se nota quoad se*, ma non *per se nota quoad nos*. Ricordiamo che è *per se notum quoad nos* ciò che è immediatamente evidente, è *per se notum quod se* ciò che *sarebbe* immediatamente evidente se si conoscesse perfettamente il soggetto della proposizione. Ora, se io conoscessi l'essenza di Dio, sarebbe per me immediatamente evidente che Dio esiste, poichè l'essenza di Dio implica la sua esistenza; ma siccome non conosco l'essenza di Dio, non è per me immediatamente evidente la sua esistenza. E qui non bisogna confondere l'immediata evidenza con la facilità della dimostrazione, con la sua accessibilità a tutti gli uomini di buona volontà. « Se ci sono vere prove dell'esistenza di Dio — dice il Gratry [1] — queste prove debbono essere alla portata di tutti gli uomini, poichè la luce di Dio illumina e deve illuminare ogni uomo che venga in questo mondo ». E il Gratry, nonostante certe ingenuità, come quella sull'intervento del calcolo infinitesimale in teologia naturale, eccelle nel mostrare come l'affermazione di Dio sia facile e spontanea per ogni uomo. Ma essa suppone sempre un ragionamento, e noi cerchiamo ora di mettere in luce quale sia questo ragionamento.

2. La prima via

Faremo questo analizzando il testo della *Somma teologica*, I, q. 2, art. 3.

« La prima e più manifesta via è quella del divenire. È certo, infatti, e consta ai sensi, che alcune cose mutano in questo mondo. Ora tutto ciò che muta o diviene è mutato da altri ... Se, dunque, ciò da cui deriva il mutamento muta a sua volta, sarà necessario che anch'esso sia mutato da un terzo, e questo terzo da un quarto. Ma in questo caso non si può procedere all'infinito ... dunque è necessario arrivare ad una prima ragione del mutamento, che non muti affatto; e questa è ciò che tutti gli uomini intendono per Dio ».[2]

---

[1] *De la connaissance de Dieu* [10], I, pag. 45.

[2] « Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum

Il principio generale

Abbiamo detto nell'introduzione al sesto capitolo che a fondamento di tutte le vie tomistiche sta l'affermazione dell'intelligibilità (non contraddittorietà) del reale; ma vi sta come un tacito presupposto. Ed a buon diritto: poichè si può sempre tacitamente presupporre ciò che è immediatamente evidente, come si può sempre e si deve sempre tacitamente presupporre ad ogni discorso il principio di non-contraddizione. Il principio formulato esplicitamente da S. Tommaso come premessa maggiore della *prima via* è il principio del primato dell'atto: *omne quod movetur ab alio movetur*, il quale non è se non l'applicazione del principio della intelligibilità del reale all'ente in divenire. La premessa minore è un dato di fatto: *certum est aliqua moveri*. Se ne conclude che ci debbono essere cause del moto o moventi, distinti da ciò che muta o diviene.

A questa prima conclusione S. Tommaso applica un secondo principio: *hic autem non est procedere in infinitum* ed arriva ad una seconda conclusione: ci deve essere un primo motore, una prima causa del mutamento, affatto immutabile.

Il fatto del divenire

Nel capitolo quarto abbiamo già cercato di dimostrare il valore oggettivo del principio del primato dell'atto; preoccupiamoci ora di chiarire il dato di fatto e il secondo principio (quello della improcedibilità all'infinito) della prima via.

Il dato di fatto da cui parte la prima via è l'esistenza di qualche cosa che muta: *aliqua moveri*. Qui il *moveri* va inteso in senso intran-

---

est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actu. De potentia autem non potest aliquid reduci in actu, nisi per aliquod ens in actu ... Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem ... Impossibile est ergo, quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum ... ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod in nullo moveatur; et hoc omnes intelligunt Deum ». *Summa theol.*, I, 2, art. 3.

sitivo, come *mutare* o *essere in moto* o *divenire*, non già nel senso passivo di esser mutato o esser mosso. Infatti se il *moveri* fosse inteso in un senso passivo: 1) il principio *omne quod movetur ab alio movetur* sarebbe una pura tautologia, perchè vorrebbe dire: ciò che è mosso è mosso da altro; ma esser mossi vuol già dire ricevere il moto, non averlo da sè, e quindi averlo da altri; 2) in secondo luogo il *moveri* in senso passivo non è un fatto immediatamente evidente. È, infatti, immediatamente evidente il fatto che qualche cosa diviene o è in mutamento, non il fatto che riceva il mutamento, che lo subisca.

Il significato del termine «motus»

Quando S. Tommaso dice: *Certum est aliqua moveri*, a quale *motus* allude? Non certo al solo movimento locale; infatti l'esempio di *motus* dato da S. Tommaso è il riscaldamento, e il riscaldamento non era, per S. Tommaso, un moto locale, ma un mutamento qualitativo, una alterazione. *Motus* significa dunque, nel testo che analizziamo, *mutamento;* e non solo mutamento corporeo, ma mutamento in generale: *divenire* — sia esso corporeo o spirituale —.

Qui mi si obietterà subito: eppure S. Tommaso dice: *sensu constat;* ora, coi sensi si constatano solo i mutamenti corporei. Rispondo: *certum est et sensu constat* significa: è certo e si può constatare *anche* sensibilmente (l'esperienza sensibile è sempre la prima e la più ovvia); non significa: si può constatare *solo* sensibilmente. Per convalidare questa interpretazione faccio le osservazioni seguenti:

I. La giustificazione del principio *omne quod movetur ab alio movetur* è data in base ai concetti di atto e potenza, che sono concetti metafisici e non fisici, il che vuol dire: sono concetti applicabili a tutto l'essere e non solo all'ente corporeo [3].

II. S. Tommaso applica il principio *omne quod movetur ab alio movetur* anche a "moti" spirituali, ad esempio nei seguenti passi [4]:

1) La seconda obiezione dell'articolo stesso che esaminiamo dice: non è necessario ammettere l'esistenza di Dio, perchè tutte le cose di questo mondo si possono spiegare senza di Lui: gli avvenimenti naturali si spie-

---

[3] A questo proposito c'è un grande progresso nella *Summa theologiae* rispetto alla *Contra Gentiles*, come ha osservato A. Masnovo, ma l'entrare in questo campo ci porterebbe lontano dal nostro compito.

[4] Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*[5], pag. 228.

gano ricorrendo a cause naturali, gli avvenimenti umani ricorrendo alla ragione ed alla volontà umana. S. Tommaso risponde: le cause naturali non sono le cause prime (per il momento non stiamo a vedere il perchè) e neppure la ragione e la volontà umane possono essere cause prime, « perchè sono *mutevoli* e defettibili; ora è necessario che tutte le cose mutevoli e defettibili siano ricondotte ad un primo principio *immutabile* e necessario ». Dunque anche alla mutevolezza dell'intelletto e della volontà si applica il principio *omne quod movetur ab alio movetur.*

2) Nella *Summa theologica,* I, q. 79, art. 4, il principio *omne quod movetur* etc. è applicato all'intelletto umano, del quale si è già dimostrata la spiritualità. « E' necessario, dice S. Tommaso, porre al disopra dell'anima umana un intelletto superiore dal quale l'anima riceva la capacità di intendere. Sempre, infatti, ciò che partecipa di qualche cosa, e ciò che è mutevole (*mobile*) e ciò che è imperfetto presuppone qualche cosa che sia tale per la sua essenza, sia immutabile (*immobile*) e sia perfetto. Ora l'anima umana arriva all'intelligenza della verità mediante un certo discorso ed un certo *moto,* argomentando... Bisogna dunque che ci sia un intelletto più alto, dal quale l'anima sia aiutata nell'intendere ».

3) Nella *Summa theologica* Ia IIae, q. 9, art. 4, S. Tommaso enuncia il principio con queste parole: *omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia indiget moveri ab aliquo movente* — e lo applica alla volontà umana, per dimostrare che anche la volontà umana deve essere mossa ad operare da Dio.

Mi sono fermata un po' su questo punto, perchè càpita talvolta di sentir dire che la prima via tomistica presuppone la fisica aristotelica[5]; mentre il concetto di *motus* sul quale si basa la prima via è un concetto metafisico, applicabile a qualunque tipo di realtà, e non ha nulla a che fare con una determinata teoria fisica nella quale, ad esempio, la forza sia concepita come principio di movimento (locale), anzichè come principio di accelerazione. Abbiamo dunque pieno diritto di prendere il " moto " della prima via nel senso amplissimo di passaggio dalla potenza all'atto, e di tradurre il termine *motus* con *divenire,* come fa il Masnovo. Inteso nel senso ampio di *divenire,* il *motus* del quale parla la prima via è un fatto innegabile. Anche se io negassi l'esistenza del mondo corporeo, anche se dicessi che il mondo corporeo è creato dal pensiero umano, resterebbe sempre il divenire del pensiero, dello spirito umano.

Il principio della improcedibilità all'infinito

Il secondo principio adoperato da S. Tommaso nella prima via dice che *in questo caso,* ossia nella serie delle cause del divenire, non si può procedere all'infinito. E ciò perchè in tanto si esce dal diveniente e si afferma l'esistenza dell'*altro,* della causa, in quanto

[5] Così anche D. Dubarle, *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu,* nel volume miscellaneo *De la connaissance de Dieu,* Desclée De Brouwer, 1958.

non si trova nel diveniente la ragion sufficiente del suo divenire; non si trova nel diveniente ciò che tolga la contraddizione dal divenire. Ora, finchè c'è divenire, non è ancora tolta la contraddizione di quel primo divenire, e quindi, se la ricerca dovesse prolungarsi all'infinito, ciò vorrebbe dire che la contraddizione non è mai tolta: che il divenire resta sempre senza ragione, ossia contraddittorio. In altre parole: in tanto si va avanti nella ricerca delle cause in quanto non si è ancora riusciti a togliere la contraddizione dal divenire; se si va avanti all'infinito, se non ci si ferma mai, vuol dire che mai è tolta la contraddizione.

S. Tommaso precisa: *in questo caso* non si può procedere all'infinito. Il che vuol dire, come spiega A. Masnovo: non si può andare all'infinito in una serie di cause che siano *ragion d'essere* dei loro effetti; mentre la ragione umana, indipendentemente dalla Rivelazione, non può escludere che si vada all'infinito in una serie di cause che non siano la ragion d'essere dei loro effetti, che siano solo *causae fiendi* e non *causae essendi*.[6] Una di tali serie che potrebbe andare all'infinito è la serie delle generazioni umane o animali; è la Rivelazione, non la filosofia, quella che mi insegna che il mondo, e quindi le generazioni hanno avuto un inizio. Facciamo un esempio un po' grossolano per fissare la differenza fra i due tipi di serie. Primo tipo: Tizio ha bisogno di dieci lire e le chiede a Caio; Caio non le ha, ma le va a chiedere a Sempronio: Sempronio non le ha, ma le va a chiedere ad un quarto e così via. O si arriverà finalmente ad uno che possiede le dieci lire, oppure, se si deve procedere all'infinito, Tizio non avrà mai le dieci lire, sarà sempre senza. Secondo tipo: Tizio ha bisogno di dieci lire e le chiede a Caio, Caio le ha e gliele dà, ma poi ha bisogno a sua volta di dieci lire e le chiede a Sempronio; Sempronio le ha e gliele dà, ma poi ne chiede in prestito altre dieci ad un quarto individuo e così via. Qui il processo all'infinito è possibile.

La prima via ci ha dunque portato ad affermare l'esistenza di un immutabile o indivenibile, ragion d'esser di ogni divenire.

---

[6] Cfr. sopra, pag. 70.

3. Seconda via

« La seconda via parte dalla considerazione della causa efficiente. Vediamo infatti nelle cose che cadono sotto i sensi un ordine di cause efficienti; tuttavia non si vede, nè è possibile, che una cosa sia causa efficiente di se stessa, poichè, se così fosse, una cosa dovrebbe essere prima di se stessa, il che è impossibile. Ma non è possibile che nelle cause efficienti si proceda all'infinito ... Dunque è necessario porre una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio ».[7]

Fatto

Anche qui il principio di causalità (*nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius*) è applicato ad un fatto: c'è un ordine di cause efficienti. Senonchè qui il fatto è meno immediatamente evidente, poichè non abbiamo l'esperienza, ossia la conoscenza immediata, dell'azione causale fra una cosa ed un'altra; non possiamo dire di intuire o sperimentare che una cosa è causa di un'altra. Su questo punto le osservazioni di Hume ci trovano pienamente consenzienti. Tuttavia, se non immediatamente data di fatto, la causalità può essere facilmente inferita da un altro fatto: il *cominciare ad essere*, l'iniziarsi di certe cose: una pianta, un animale, io stesso, non siamo stati sempre: prima non c'eravamo ed ora ci siamo. Ora ciò che comincia ad essere non può cominciare da sè, poichè dovrebbe cominciare da un sè che ancora non esiste, ossia dal nulla e il nulla, appunto perchè *non è*, non può far nulla nè generar nulla, altrimenti sarebbe e non sarebbe insieme; dunque ciò che comincia deve trarre l'essere da un altro, e questo altro è la sua causa efficiente.

Ma uno potrebbe obiettare che non si ha neppure l'esperienza dell'incominciare assoluto; noi vediamo sempre e soltanto trasformazioni, non inizi dal nulla: la pianta nasce da un seme e da un humus; analogamen-

[7] « Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens suiipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum ... Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant ».

te si dica per gli altri enti che cominciano ad essere: trasformazioni di materia e null'altro. Potremmo rispondere che la pianta che nasce, benchè derivi da una materia che si trasforma, è veramente un *nuovo* ente, poichè è una nuova sostanza, ma la giustificazione di questa affermazione esigerebbe lo svolgimento di tutta una filosofia della natura e noi ora invece vogliamo presupporre il meno possibile. Ci limitiamo quindi a due sole considerazioni:

1) Io, almeno, non sono stato sempre. L'esperienza immediata non mi dice quanti anni io abbia e quando sia nato; queste cose le so in base a testimonianze, indirettamente; mi dice però che io *mi trovo* nel mondo, che ci son venuto, che non mi ci sono messo io. Su questo punto le analisi di M. Heidegger sono certamente suggestive [8].

2) Dato e non concesso che non ci fosse mai un assoluto incominciare, che tutte le apparenti nascite e morti non fossero che trasformazioni di un'unica sostanza, resterebbe sempre vero che queste trasformazioni sono un *divenire*, e quindi la seconda via si risolverebbe nella prima.

Improcedibilità all'infinito

Anche nella seconda via si applica il principio della improcedibilità all'infinito *in omnibus causis efficientibus ordinatis*, ossia nelle cause che sono ragion d'essere dell'effetto (*causae essendi*) e non solo cause del sorgere dell'effetto (causae *fiendi*). Esempio di una serie di cause ordinate: un vivente [9] è sostenuto in vita da certe condizioni biologiche (struttura e funzioni dei suoi organi) le quali a loro volta sussistono finchè ci sono determinati processi chimici, i quali a lor volta sono condizionati da processi fisico-meccanici. In questa serie non si può togliere un anello senza che tutta la serie cada, ed ogni anello è condizionato da quello che lo precede, sì che, se non si arrivasse ad una prima causa, nessuna delle seguenti potrebbe sussistere. Esempio di cause non ordinate (*causae fiendi*) resta sempre quello di una serie di generazioni.

La seconda via dimostra l'esistenza di una Causa prima, non causata.

---

[8] Intendo il termine « suggestivo » nel suo significato originario; che suggerisce, indica un oggetto al quale ognuno di noi può rivolgere lo sguardo, indirizza l'occhio ad un fenomeno che tutti possono osservare, se rivolgono ad esso l'attenzione. Il termine non ha qui dunque alcun significato romantico. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pagg. 130 ss.

[9] L'esempio è del Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*.

4. Terza via

Della terza via vediamo dapprima la formulazione data nella *Summa contra Gentiles*, che è più semplice, poi vedremo quella della *Summa theologica*. « Vediamo nel mondo alcune cose che possono essere e non essere, ossia le cose generabili e corruttibili. Ora tutto ciò che può essere e non essere ha una causa; poichè, siccome per sè sta in egual rapporto all'essere e al non essere, se gli è attribuito l'essere, è necessario che ciò sia in virtù di una causa. Ma nelle cause non si può procedere all'infinito ... dunque è necessario porre qualcosa che esista indefettibilmente. Ma ogni ente indefettibile o ha fuori di sè la causa della sua indefettibilità, oppure non l'ha fuori di sè, ma è indefettibile per se stesso, ossia *è* necessariamente. Ora non si può procedere all'infinito nella serie degli enti indefettibili che hanno fuori di sè la causa della loro indefettibilità. Dunque bisogna porre un primo ente indefettibile che è indefettibile per se stesso, ossia rigorosamente necessario. E questo è Dio ».[10]

Fatto

Il fatto da cui si parte è l'esistenza di cose generabili e corruttibili. *Possibilia esse et non esse* vuol dire, come spiega S. Tommaso, generabili e corruttibili, e non va tradotto con *contingenti*. Contingente è ciò che, per sua natura, può essere e non essere, anche se di fatto è incorruttibile o perenne; perciò contingente è anche quello che più sotto è detto *necessarium quod habet causam suae necessitatis aliunde* e che noi abbiamo tradotto appunto con indefettibile. Come si è detto nell'Introduzione, la contingenza non è un fatto, un dato immediato, un punto di partenza, ma è l'interpretazione di un fatto,

---

[10] « Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum ... Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per se ipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium. Et hoc Deus est ». I *Contra Gent.*, cap. 15.

è un punto di arrivo; la contingenza è inferita dal fatto del nascere e del morire, del generarsi e del corrompersi. Se qualcosa muore, passa dall'essere al non essere, e quindi vuol dire che per sua natura può non essere (se di fatto non è, può non essere: *ab esse ad posse datur illatio*).

Anche qui, uno potrebbe obiettare: nulla nasce e nulla muore; c'è solo un'unica materia o energia che variamente si trasforma. E noi risponderemmo analogamente a quanto abbiamo fatto per la seconda via:

1) Io so che la mia esistenza è precaria e sento e sperimento questa mia precarietà. Se, quando guardo questa bella d'erbe famiglia e d'animali, posso lasciarmi illudere che il loro nascere e morire non sia che il diverso atteggiarsi di un unico tutto, quando guardo in me stesso mi accorgo che io non sono affatto l'atteggiarsi di un tutto impersonale, ma sono una persona distinta da ciò che mi circonda. E appunto perchè sono una persona, si dirà, sono anche immortale. Vero: ma non sono immortale perchè io stesso abbia la forza di perseverare nell'essere; se avessi questa forza, persevererei nel mio essere umano completo: anima e corpo. Ora so che questa mia sostanza umana è corruttibile: lo so — ed anche qui ci sia permesso richiamarci ad Heidegger [11] — non solo e non tanto perchè vedo gli altri morire, ma perchè questo mio divenire, questo non essere ancora tutto quel che posso essere, è già un continuo morire; perchè certi sentimenti come il timore, l'angoscia, non potrebbero affiorare in me se il mio essere non fosse continuamente minacciato e non mi potesse sempre venir tolto.

2) Anche se le corruzioni non fossero che trasformazioni di un'unica sostanza, queste trasformazioni sarebbero pure una forma di divenire e la terza via si risolverebbe nella prima.

La terza via porta ad affermare l'esistenza di un ente che per sua natura deve esistere, ossia di un ente necessario.

Le prime tre vie della *Somma teologica* partono tutte, come ha ben fatto osservare A. Masnovo, dalla considerazione del divenire: la prima considera il divenire in generale, la seconda l'incominciare ad esistere, che è un certo divenire, la terza il cessare di esistere, che è pure un certo divenire. La seconda e la terza via non sono quindi altro che specificazioni della prima.

La terza via nella Somma teologica. — « Tertia via est sumpta ex possibili et necessario. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia *quod possi-*

---

[11] *Sein und Zeit*, paragrafi 46 ss., pagg. 235 ss.

bile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, *aliquando nihil fuit in rebus.* Sed, si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus ». Si pone anche qui il problema: il *necessarium,* ossia l'indefettibile, o ha la sua indefettibilità da un altro o l'ha da sè; se l'ha da un altro non si potrà risalire all'infinito, ma bisognerà arrivare ad un indefettibile per sè, ossia ad un ente necessario. Il lettore odierno si domanderà perchè S. Tommaso senta il bisogno di passare attraverso un ipotetico *ens necessarium quod habet causam suae necessitatis aliunde*: la ragione storica di questo passaggio è che le filosofie arabe, sia l'avicennismo come l'averroismo, ammettevano l'esistenza di intelligenze separate aventi l'esistenza necessaria (in queste filosofie il processo dell'universo da Dio è un processo necessario) e pur dipendenti da un altro e, in ultima analisi, dal Primo ente. L'ipotetico *ens necessarium quod habet causam suae necessitatis aliunde* corrisponde dunque alle intelligenze separate delle filosofie arabe. S. Tommaso vuol dire: dato e non concesso che il mondo dell'esperienza non dipenda immediatamente da Dio, ma dipenda da una intelligenza separata, bisogna ugualmente affermare l'esistenza di un ente che ha in sè la ragione della sua esistenza, di un ente assolutamente necessario.

Sul modo in cui è presentata la terza via nella *Somma teologica* si sono fatte delle obiezioni. S. Tommaso dice: ciò che è generabile e corruttibile a un certo momento non esiste, *quandoque non est.* Ora, si è detto, non può darsi che una cosa per sua natura corruttibile continui tuttavia ad esistere indefinitamente, per qualche circostanza estrinseca alla sua natura? Ciò che per sua natura è corruttibile, infatti, lasciato a se stesso, per sua natura, ad un certo momento deve cessare di esistere; ma, obietta il Geny (*Revue de Philos.*, 1924, pag. 583): « On peut supposer que certaines substances, de soi corruptibles, restent en fait à l'abri de la corruption, faute d'agents qui les atteignent ». Rispondo: mi sembra che, per impedire la corruzione di un ente per sua natura corruttibile, ci voglia più di una condizione negativa (*faute d'agents qui les atteignent*). Ci vuole una condizione positiva, ci vuole l'azione conservatrice di un altro ente. Ma se tutto è corruttibile, anche questo ente conservatore avrebbe bisogno di un altro per esser conservato indefinitamente, e così si andrebbe a cadere in un processo all'infinito. In conclusione: non è impossibile che un ente, per sua natura corruttibile, *di fatto* non si corrompa, purchè sia conservato nell'essere da un altro ente incorruttibile. Ma con questo è già scartata l'ipotesi che *tutto* sia corruttibile, ed è già ammessa l'esistenza di un ente incorrutibile, che è proprio quel che si voleva dimostrare.

Dunque resta vero che, se tutto è corruttibile, ognuna delle cose corruttibili ad un certo momento, *quandoque,* deve smettere di esistere. E allora *aliquando nihil fuit,* a un certo momento non deve esister più nulla. Ma, anche qui, si obietta, non sarebbe possibile una generazione infinita di cose, ognuna delle quali a un certo momento perisca? E allora ci sarebbe sempre qualche cosa, sebbene questo qualche cosa ad un certo momento ceda il posto ad un altro. Per risolvere questa difficoltà, credo sia necessario considerare il *possibile esse et non esse* sotto l'aspetto di *generabile,* piuttosto che sotto l'aspetto di corruttibile. Allora il *quandoque non est* va applicato a quel non essere che *precede* l'essere del generabile

e significa questo: ciò che è generabile, ad un certo momento (cioè prima di essere generato) non esiste ancora. Ora se tutto è generabile, tutto ad un certo momento non esiste ancora, che è quanto dire a un certo momento non c'è stato nulla, *aliquando nihil fuit*, e chi avrebbe tirato fuori da questo nulla l'essere di qualche cosa? Nessuno, perchè, per ipotesi, non c'era nessuno. E allora non dovrebbe esistere nulla neppure ora. Invece ora qualche cosa esiste, dunque non tutto è generabile, ma esiste qualche cosa di ingenerabile. Il vantaggio del guardar la cosa dal punto di vista del generabile, anzichè del corruttibile, mi sembra questo: se io ho una serie infinita (possibile qui perchè si tratta di una serie ordinata *per accidens*) di corruttibili, ognuno di questi, prima di morire, fa a tempo a generarmi un altro ente e così all'infinito. Non vedo quindi perchè debba avverarsi che *aliquando nihil fuit* [12]. Ma se ho una serie di generabili (e non esiste altro che del generabile nell'universo) la serie deve cominciare dal nulla, *aliquando nihil fuit,* perchè il generabile è per definizione ciò che comincia ad essere e quindi un certo momento non era. Ora dal nulla non comincia nulla [13].

5. Quarta via

« La quarta via parte dalla gradazione che si trova nelle cose. C'è, infatti, nelle cose il più e meno buono, il più e meno vero, nobile, e così di altrettali perfezioni. Ma il più e il meno si predicano di diversi soggetti in quanto diversamente si avvicinano ad alcunchè che sia al massimo grado; come più caldo è ciò che si avvicina di più al caldo in sommo grado. Esiste dunque un ente verissimo, ot-

---

[12] Del resto il tempo passato, *fuit*, sarebbe fuor di posto se si trattasse di corruttibili considerati nella loro corruttibilità; in questo caso dovrebbe esserci: aliquando nihil *erit*, con la conseguenza di togliere ogni valore all'argomento.

[13] Che si debba qui considerare piuttosto l'aspetto di generabile che quello di corruttibile mi sembra provato anche da questo: il DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis*, ha fatto osservare che, nel formulare in questo particolar modo la terza via, S. Tommaso deve aver avuto in mente il passo del *De Coelo et Mundo* (che S. Tommaso commentò) in cui Aristotele vuol dimostrare che il mondo è ab aeterno; Aristotele si preoccupa ivi di dimostrare l'*ingenerabilità* del mondo, dunque anche S. Tommaso deve avere avuto l'intenzione di dimostrare che esiste qualche cosa di *ingenerabile*, che, per S. Tommaso, naturalmente, non sarà il mondo, ma Dio.

A questa nostra interpretazione della *terza via* (in particolare alla considerazione del *possibile esse et non esse* sotto l'aspetto di *generabile* piuttosto che di corruttibile) ha mosso alcune obiezioni il P. U. DEGL'INNOCENTI, *La validità della « terza via »* in « Doctor Communis » VII (1954), pagg. 41-70. (Cfr. pag. 67).

L'obiezione fondamentale, cioè quella di ripiegare sul *Contra Gentiles*, "squalificando" il testo della *Summa theologiae*, non mi sembra insuperabile. Non è tuttavia questo — un libro di *Elementi* — il luogo per lunghe discussioni. Preferisco invece indicare l'articolo del P. Degl'Innocenti come uno studio pregevolissimo sull'argomento.

timo, nobilissimo e quindi sommamente ente, poichè ciò che è sommamente vero è sommamente ente, come si dice nel secondo libro della *Metafisica*. Ma ciò che è in sommo grado in un dato genere è causa di tutti gli enti di quel genere, come il fuoco, che è sommamente caldo, è causa di tutti i calori ... Dunque esiste un ente che è causa dell'essere, della bontà e di ogni perfezione di tutti gli altri enti, e questo noi chiamiamo Dio ».[14]

Il fatto da cui parte la quarta via è l'esistenza di una gradazione, di un più e un meno nelle perfezioni. Si parte da una gradazione *reale*, dal fatto che le cose *sono* più o meno perfette; non dal fatto che noi *concepiamo* le cose come più o meno perfette, quindi il punto di arrivo, la massima perfezione che è ragion d'essere di quel più e di quel meno, deve essere *reale*, non può essere semplicemente l'idea del perfettissimo.

Le perfezioni che si debbono considerare sono soltanto le perfezioni *trascendentali*, convertibili con l'essere.[15]

Il principio che si applica è il seguente: se una cosa possiede una perfezione in grado maggiore o minore di un'altra, la ragion sufficiente di tale perfezione non è la natura stessa della cosa. Infatti, ciò che costituisce la natura di un ente, non può appartenergli più o meno, ma deve appartenergli totalmente.[16] Non si è più o meno uomo, più o meno Dante Alighieri: ogni uomo è uomo per quanto è possibile esser uomini,[17] Dante Alighieri è Dante per quanto è possibile esser Dante. Le cose invece sono alcune più, altre meno buone, perfette, elevate nell'ordine dell'essere; sono alcune più, altre meno vere, ossia intelligibili; dunque queste perfezioni non

---

[14] « Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus alquid magis et minus bonum et verum et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est quod maxime appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia ut dicitur 2. *Metaph.* (993 b). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum ». *Summa theol.*, I, q. 2, art. 3.

[15] Quindi l'esempio del caldo ha puro valore di esempio, e non pretende dimostrar nulla a proposito del caldo.

[16] Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, pag. 280.

[17] Alludo qui ai caratteri costitutivi dell'uomo, che appartengono all'uomo necessariamente, non a quelle qualità che l'uomo deve (deve moralmente, *soll*) avere, ma può anche non avere.

costituiscono la loro natura. Ora dire che una perfezione non costituisce la natura delle cose alle quali appartiene equivale a dire che tali cose più o meno perfette *partecipano* di quella perfezione, ossia l'*hanno da un altro*. Non hanno quella perfezione per loro natura, eppure l'hanno; dunque l'hanno da un altro. Ma se questo altro non *è* la perfezione, ossia non è quella perfezione per sua propria natura, anch'esso ne partecipa; e siccome anche qui, per la ragione vista nelle prime tre vie, non si può andare all'infinito, bisogna arrivare a qualche cosa che *sia per sè* quella perfezione. E questo deve avere, o meglio deve essere quella perfezione in sommo grado, deve essere il *maxime bonum*. Perchè *maxime?* Perchè è bene per tutto quel che è possibile esser bene, come Dante è Dante per tutto quel che è possibile essere Dante, e perciò è, per dir così, il *maxime Dante*. E poichè siamo partiti da perfezioni trascendentali, ciò che è in grado massimo quella perfezione, è anche in grado massimo *ente: maxime ens*.

La seconda parte della dimostrazione, quella che asserisce che il *maxime tale* è causa di tutto il più o meno tale, che il sommo bene è causa del maggiore o minor bene che si trova in ogni altro ente, è già implicita nella prima: infatti siamo ricorsi al *maxime* proprio per trovare la ragion sufficiente del più e del meno, e la ragion sufficiente estrinseca (ossia *altra* da ciò di cui è ragion d'essere) è appunto la causa.

La gerarchia dei valori

Fermiamoci un po' sul fatto dal quale parte la quarta via: la gerarchia, il più e il meno nella perfezione, nel valore; da questo più o meno si inferisce la finitezza. Ciò che *è* fino a un certo punto e non più in là, non *è* assolutamente, ma derivatamente; non è per sè, ma per altro.

Anche la finitezza, come la contingenza, non è un dato immediato; ma si arguisce dalla gradazione, dal più e dal meno; il dato immediato è dunque la gradazione, la gerarchia dei valori.

Senza far discussioni, ora, sul maggiore o minor valore delle cose corporee esterne a noi, la cui natura non ci è sempre facilmente nota, possiamo dire che un fatto spirituale ha maggior valore di un evento naturale, che un atto moralmente buono ha maggior va-

lore di un atto puramente economico. « L'uomo non è che un fuscello, il più debole fuscello della natura; ma è un fuscello che pensa ... Un vapore, una goccia d'acqua bastano ad ucciderlo. Ma quando anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che lo uccide, poichè l'uomo *sa* che muore, mentre l'universo non sa nulla del vantaggio che ha su di lui. Perciò tutta la nostra dignità consiste nel pensiero: in base a questo bisogna misurarci, non in base allo spazio o alla durata ».[18] Colui che non consente in questa osservazione di Pascal, difficilmente accetterà una dimostrazione dell'esistenza di Dio; ma per un altro verso possiamo rilevare che chi nega l'esistenza di Dio è poi incoerente se afferma la gerarchia dei valori. Ora non sembra che sia facile negare tale gerarchia. Non è mancato infatti nella storia della filosofia chi ha cominciato col negare la gerarchia dei valori per affermare che ogni cosa è tutto quel che deve essere, ha tutta la perfezione possibile, e che la distinzione fra bene e male, bene e minor bene dipende solo da una valutazione soggettiva, che noi facciamo in base ai nostri interessi, ma non mi sembra sia poi riuscito a mantenere fino in fondo tale negazione. Così, ad esempio, Spinoza, per il quale ogni cosa esprime la sostanza divina come le proprietà del triangolo esprimono la natura del triangolo, sicchè non si può dire a rigore che una cosa sia meglio dell'altra, allo stesso modo in cui non si può dire che una sfera sia meglio di un cerchio. E tuttavia, pur affermando che tutte le azioni umane si compiono necessariamente, Spinoza si ribella alla conseguenza che esse abbiano il medesimo valore, e insiste nell'affermare che i cattivi non si possono mettere sul medesimo piano dei buoni, perchè questi hanno più perfezione e partecipano di più alla divinità.[19] Ma non si capisce cosa vogliano dire le espressioni "maggior perfezione" e "maggior partecipazione alla divinità" per un filosofo il quale dice che ogni cosa procede dall'unica sostanza come le proprietà del triangolo procedono dalla natura del triangolo. Sarebbe infatti come dire che l'avere i tre angoli interni uguali a due retti è una proprietà più perfetta che l'aver tre lati o il chiudere una porzione di piano. Se Spinoza fosse coerente dovrebbe ammettere non solo che il malato non può lamentarsi di non esser sano,

---

[18] PASCAL, *Pensées*, Grandeur de l'homme.
[19] *Epistola* XIX. Cfr. anche *Ep.* XXIII.

come il circolo non può lamentarsi di non esser sfera,[20] ma dovrebbe ammettere che l'esser malato o l'esser cattivo non è un minor bene rispetto all'essere sano o buono, come l'essere circolo non è un minor bene rispetto all'essere sfera.

Per Hegel e per gli storicisti in genere si può parimente osservare che essi dànno poi giudizi di valore sui fatti storici che secondo loro dovrebbero invece avere tutti uguale valore.

In certe filosofie la cecità di fronte ai valori è una conseguenza di presupposti errati messi all'inizio del sistema, come nel sistema di Spinoza è una conseguenza del presupposto dell'unicità della sostanza e dell'universale determinazione; ma poi, come si è accennato sopra, la verità negata per amor di sistema si fa strada attraverso incoerenze del pensatore, che sono come brecce aperte attraverso le quali traspare quella verità che era stata ricacciata dalla porta principale. Ma talora la cecità di fronte ai valori è un atteggiamento corrente, non presentato come filosofia, è una delle vie più comuni che possono portare all'ateismo ed è radicata in un atteggiamento pratico, in un *disinteresse* per i valori che non siano valori economici (in largo senso), per tutto ciò che non serve, disinteresse che porta a mettere tutto ad un medesimo livello, e ad affermare l'eguaglianza di tutti i valori. È questo uno dei casi nei quali si avvera il ... *qui veritatem Dei in iniustitia detinent* (*Rom.* I,8) di S. Paolo.

La quarta via come prova morale

La quarta via si applica alla considerazione di qualsiasi valore, di qualsiasi *bonum*, ma può applicarsi in particolare alla considerazione del valore morale e allora diventa una di quelle che si chiamano comunemente prove morali. L'esperienza dalla quale si parte è in questo caso l'esperienza del mio essere inferiore a quello che *debbo* essere, inferiore all'*ideale* che debbo attuare.

C'è una gerarchia di valore fra ciò che di fatto sono e ciò che debbo essere: ora quel bene che debbo attuare non è un costitutivo della mia natura, altrimenti lo possederei già, mentre non lo pos-

---

[20] *Epistola* LXXVIII.

siedo ancora e debbo possederlo; non può, dunque, essere in me la ragion sufficiente di quella perfezione che ancora non possiedo. D'altra parte quel bene non è solo un'idea della mia mente, poichè è qualcosa che mi si impone, che *esige* di essere attuato e una semplice idea della mia mente non ha alcuna esigenza di realtà.

Dire, come dicono certe filosofie dei valori, che l'idea di quel bene non è solo un'idea della mia mente: ha una realtà obiettiva, che consiste precisamente nel suo *valere*, ma non dipende da alcuna realtà esistente, è un ingannarsi con parole. Cosa vuol dire infatti che una perfezione *vale*, o deve essere? Vuol dire che ha, per così dire, una pretesa alla esistenza. Ma può mai "pretendere" qualche cosa ciò che ancora non è? L'ente ideale è *essere* solo per analogia con l'ente reale: *è* solo in funzione di un ente reale. L'idea c'è solo in una mente che la pensa; il valore c'è solo in qualcuno che esige (come fonte del valore) e in qualcuno a cui l'esigenza si rivolge (come chiamato a partecipare di quel valore).

Il fatto, dunque, che un bene debba essere attuato da me, che ancora non lo possiedo, non può significare altro che questo: c'è una realtà che possiede già quella perfezione che io debbo acquistare, alla quale io debbo in qualche modo partecipare. Ma se tale realtà avesse quella perfezione solo come partecipata, dipenderebbe da un'altra realtà; bisogna dunque che quella perfezione si avveri in un Ente che si identifica con la perfezione stessa. Ora l'Ente che si identifica col bene morale, che non *ha* il bene, ma è il bene, il valore, è bene per quanto è possibile esserlo, è sommo Bene, sommo valore e fonte di ogni valore morale.

L'obiezione che si può fare alla prova morale riguarda l'immediatezza del punto di partenza. Abbiamo noi l'immediata esperienza del dovere o il concetto di dovere è un concetto *dedotto* da quello della finalità che, a sua volta, presuppone l'esistenza di Dio?

Nel terzo volume di questi *Elementi* si troverà affermata la seconda tesi, una tesi che C. Desjardins qualificherebbe di « estrinsecismo ».[21] E tuttavia non ci sembra di dover espungere la prova morale per la ragione stessa per la quale non abbiamo espunto la *quarta via*, e cioè per far presente che ogni valutazione morale pre-

---

[21] C. Desjardins S. J., *Dieu et l'obligation morale*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1963, dà una amplissima rassegna delle posizioni neoscolastiche a proposito della prova morale dell'esistenza di Dio.

suppone l'esistenza di un valore oggettivo, di una gerarchia di valori e quindi di un Bene o Valore infinito. La prova morale avrebbe dunque secondo chi scrive questo significato: non si nega l'esistenza di Dio, sommo Bene, senza negare significato al dovere, all'esigenza morale, e perciò chiunque riconosce il carattere oggettivo, non illusorio, di tale esigenza, riconosce implicitamente l'esistenza di Dio.

Poichè abbiamo parlato di una prova morale dell'esistenza di Dio, accenneremo ad una obiezione contro l'esistenza di Dio che si fa proprio partendo dalla considerazione dell'esigenza morale. Si dice: se il bene fosse già tutto attuato (in Dio) e se da questo sommo bene derivasse ogni bene in questo mondo; se l'attuarsi del bene, del valore, in questo mondo fosse causato da una Provvidenza ordinatrice, che significato avrebbe l'uomo come persona morale, coi suoi doveri e le sue responsabilità? Che cosa starebbe a fare, in un mondo già guidato dalla Provvidenza, l'azione umana? Se il bene si fa anche senza di me, che cosa ho più da fare io? L'affermazione dell'esistenza di Dio, specialmente di un Dio provvidente, porterebbe logicamente al quietismo, all'inazione, al disinteresse per ogni valore. Un tale « ateismo postulatorio », come è stato detto, è sostenuto esplicitamente da N. Hartmann ed è, almeno implicitamente, presente anche in altri filosofi, ad es. in G. Calogero [22].

« A questa obiezione risponderemmo che l'ordine morale non è quello del *fare,* ma dell'*essere;* il fine dell'attività morale non è in primo luogo quello di produrre qualche cosa di buono fuori di me, ma quello di attuare pienamente il mio essere [23]. Il bene si farebbe anche senza di me, ma io rinnegherei la mia natura umana e fallirei come uomo se non volessi, se non aderissi a quell'ordine che si attuerebbe anche senza di me. L'uomo non è il creatore del mondo esteriore, ma solo del mondo morale che è in lui; ciò che dipende dalla mia libertà non è il corso del mondo, ma il mio essere morale; e questo non può dipendere che da me, questo la Provvidenza lo ha lasciato nelle mie mani. Naturalmente l'adesione all'ordine morale mi porterà a cercar di realizzare il bene anche fuori di me con tutte le mie energie, ma sarebbe pericoloso vedere il significato della mia attività morale in ciò che essa può realizzare esteriormente; si tornerebbe per un altro verso alla giustificazione di qualsiasi mezzo per ottenere un fine buono, all'esaltazione della riuscita, dell'efficacia esteriore. Il riconoscimento della Provvidenza non deprime la nostra iniziativa morale, anzi la conforta; perchè, se non vogliamo chiudere gli occhi di fronte alla realtà, dobbiamo pur confessare che gli sforzi di tutti i buoni non riescono a modificare il corso del mondo; nella lotta tra la virtù e il corso del mondo per lo più è questo il vincitore — per quanto attesta l'esperienza. Le più alte figure morali sono quelle di uomini storicamente falliti: basta pensare a Socrate, a Gesù, considerato nel suo aspetto puramente umano.

---

[22] Di N. HARTMANN si veda *Ethik*, cap. 21. Tale dottrina è citata anche da C. LUPORINI, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, pagg. 249 ss. Del CALOGERO si veda la *Scuola dell'uomo*, pagg. 130 ss.

[23] Come, anche in questa attuazione piena del mio essere, influisca la causalità divina, si cercherà di vedere nella *Psicologia.*

L'unica garanzia che il nostro agire morale non solo crei la nostra realtà morale, che è il suo fine primario, ma abbia anche quella efficacia che abbiamo il diritto e il dovere di sperare, è data proprio dall'esistenza di un ordine provvidenziale che, pure mediante i dolori e le sconfitte dei valori di questo mondo, porti ad un regno del bene, ad una piena attuazione dei valori morali. E dobbiamo ben sentirla come opera nostra, questa instaurazione di un regno del bene, anche se è vero che essa si compirebbe ugualmente senza di noi, quando l'abbiamo voluta con tutte le nostre forze e ne abbiamo fatto lo scopo della nostra vita »[24].

La quarta via si potrebbe riassumere in queste due parole: c'è del bene a questo mondo; non si capirebbe perchè non ci fosse *tutto* il bene, se questo mondo fosse l'assoluto; non si capirebbe perchè ci fosse del bene, se non ci fosse, da qualche parte, un bene assoluto.

6. La quinta via

« La quinta via parte dal governo delle cose. Vediamo infatti che alcuni enti privi di conoscenza, ossia i corpi della natura, operano per un fine; il che risulta da questo: che sempre o il più delle volte operano in modo tale da conseguire ciò che per essi è il meglio. Da ciò è manifesto che non a caso, ma perchè vi sono orientati, pervengono al fine. Ma gli enti privi di conoscenza non tendono ad un fine se non vi siano diretti da qualcuno che ha conoscenza ed intelligenza, come la freccia è diretta dall'arciere. Dunque vi è un ente intelligente dal quale tutte le cose naturali sono ordinate ad un fine, e questo noi diciamo Dio ».[25]

---

[24] Cito dal volume: *La concezione hegeliana della Storia*, pagg. 139-140.

[25] « Quinta via sumitur ex gubernatione rerum: videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante; ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum ». *Summa theol.*, I, q. 2, art. 3.

1) Il *fatto* dal quale si parte *non* è il finalismo universale, ma il finalismo di *certi* enti: *aliqua quae cognitione carent*, di certi enti privi di conoscenza, ossia della natura corporea fino alle soglie del mondo animale. S. Tommaso non parte dal finalismo di *tutti* gli enti, non già perchè anche questo non sia una realtà, ma perchè non è immediatamente evidente: il finalismo universale è una verità dimostrata, alla quale si arriva dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio. O infatti si intende per finalismo l'affermazione che ogni operante tende a qualche cosa — e allora questo preteso finalismo non è altro che il principio di identità-determinazione applicato all'ente e alla sua attività — o si intende l'affermazione che la natura di ogni ente è *preordinata* a ciò che essa consegue con la sua attività. In questo secondo senso il finalismo non è immediatamente evidente, ma risulta dall'affermazione dell'esistenza di Dio, dall'affermazione cioè che la ragion d'essere di ogni cosa, il fondamento di ogni realtà, è una causa intelligente. E per questo abbiamo rimandato il discorso sui trascendentali *vero* e *buono* dopo il discorso sull'esistenza e gli attributi di Dio. Si dirà: ma l'armonia universale è un fatto che colpisce tutti, l'uomo semplice e l'uomo dotto (si pensi a Kant) e tutte le disarmonie parziali constatate nell'universo non riescono a distruggere questa impressione di universale armonia. Non lo nego. Ma anche il male fisico in tutte le sue forme colpisce, e dinnanzi a certe descrizioni — fatte dai negatori del finalismo — dei mali, delle distruzioni, delle disarmonie che si ritrovano nell'universo, sembra difficile poter affermare che il finalismo universale è una immediata evidenza. Il finalismo universale si può affermare solo quando, dimostrata l'esistenza di un Dio provvidente, si è autorizzati a concludere che anche i difetti e le ombre da noi constatati si inseriscono in una più alta armonia, a noi nascosta, perchè ordinata da una mente infinitamente superiore alla nostra. Ora, se riconosciamo che l'ordine dell'universo è velato al nostro sguardo, ammettiamo che il finalismo universale non è verità immediatamente evidente.

2) La finalità dalla quale si parte è la finalità *intrinseca* ad ogni ente considerato, è l'orientamento di tutte le attività di un ente al bene dell'ente stesso che opera: per es., di tutte le attività che si

svolgono nell'ambito di un vivente alla conservazione, alla difesa del vivente stesso. *Non* è la finalità estrinseca, e cioè l'ordinamento di un ente al bene di un altro ente: per es., del mondo vegetale al bene del mondo animale e di tutta la natura corporea al bene dell'uomo; e ciò perchè la finalità estrinseca delle cose è molto difficile da conoscere per l'uomo e quando si cerca di determinarla è molto facile prendere abbaglio.

3) Il finalismo come preordinazione, anche limitato a certi enti, non è, secondo S. Tommaso, un dato immediato; è *dedotto* da un certo modo di comportarsi delle cose nelle quali scopriamo la finalità. Che i corpi naturali siano preordinati ad un fine *apparet* EX HOC, *quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur id quod est optimum.* Ora, quando un fatto appare *ex alio*, vuol dire che non appare da sè, ossia che non è immediatamente evidente, ma è inferito.

È inferito dalla *costanza* (*semper aut frequentius*) e, possiamo aggiungere col Garrigou-Lagrange [26] dalla *perfezione* del modo di operare che *di fatto* [27] porta al bene dell'operante stesso. Costanza: il modo di operare, ad es., di tutti gli organi che collaborano alla respirazione non è un fatto che si avveri una volta tanto, per miracolo, ma è un fatto che si avvera continuamente. Perfezione: ossia unità, ordine, accordo di un insieme di molti elementi. La respirazione esige la coordinazione, l'accordo di un immenso numero di elementi.

4) S. Tommaso parla di *corpora naturalia* in genere; forse è più opportuno limitare l'osservazione della finalità al mondo vivente, poichè ivi essa è più manifesta. E poichè dobbiamo stare al di qua della vita conoscitiva (poichè un ente dotato di conoscenza potrebbe preordinare da sè i mezzi al fine) consideriamo la finalità dei fenomeni della vita vegetativa. Pensiamo ai fenomeni di *regolazione* coi quali un vivente modifica se stesso per adattarsi all'am-

---

[26] *Dieu*, pagg. 322 ss. Dal G. L. ci discostiamo invece nel ritenere *non* immediatamente evidente (ossia evidente solo mediatamente) la finalità come preordinazione.

[27] L'*ut* (nella frase *ut consequantur id quod est optimum*) va inteso in senso consecutivo, non finale, altrimenti ci sarebbe petizione di principio nell'argomentazione, la quale verrebbe a dire: operano per un fine, perchè operano *a fine di* conseguire il meglio. L'argomentazione dice invece: operano per un fine perchè operano *in modo* da conseguire il meglio.

biente, alla capacità che gli organismi hanno quasi di fabbricarsi le proprie armi di difesa producendo antitossine, ossia sostanze immunizzanti, quando nell'organismo stesso siano introdotti veleni. Pensiamo ancora ai fenomeni di *rigenerazione* di una parte dell'organismo, quando questa sia stata amputata, alla costanza ed alla perfezione con la quale un immenso numero di elementi e di processi converge alla produzione di un nuovo vivente nello sviluppo embrionale, ecc.

Malintesi da eliminare

Per capire nel suo vero significato questo argomento tratto dalla finalità bisogna eliminare due malintesi:

1) Quando diciamo che la costanza e la perfezione con la quale operano i viventi non si spiegherebbero senza una preordinazione di tutti i diversi elementi e processi che entrano in giuoco nel vivente al bene del vivente stesso, non vogliamo affatto escludere che di questi diversi elementi e processi si debba dare una spiegazione scientifica. Pensiamo, ad es., all'assimilazione. Il vivente non trova generalmente già fatte le materie assimilabili, ma se le deve fabbricare da sè: il corpo esterno assunto dal vivente si scompone e, con i materiali risultanti dalla scomposizione, si formano poi nuove sostanze assimilabili. Come mai si forma proprio una sostanza assimilabile anzichè un suo isomero non assimilabile? La spiegazione scientifica che mi dice: — si forma un prodotto assimilabile perchè ivi è presente un catalizzatore — non esclude affatto la spiegazione filosofica in senso finalistico, poichè il filosofo si domanda: e perchè è presente proprio il catalizzatore favorevole alla vita? La risposta scientifica che potrà venire data a questa domanda, anzichè escludere l'affermazione finalistica, la rafforzerà, poichè metterà in luce una complessità sempre maggiore dei fenomeni vitali, li mostrerà come la risultante di un sempre maggior numero di elementi che, operando conformemente alla loro natura (operando secondo la causalità efficiente, come si dice talora) convergono tutti nel produrre un effetto favorevole alla vita. Perchè questa convergenza? Quanto più i fenomeni vitali ci si presentano complessi, tanto più diventa inverosimile che essi siano dovuti ad un incontro casuale

dei fattori che li determinano. Ricordiamo un vecchio esempio: se avessimo un enorme sacco pieno di tante lettere dell'alfabeto, sarebbe mai possibile che, vuotando tante volte il sacco, a un bel momento le lettere, per caso, si disponessero proprio in modo da formare l'*Iliade*? Così, è mai possibile che un incontro fortuito di elementi, operanti ognuno secondo la legge della propria natura, dia luogo ad un organismo così complesso come è quello di un vivente?

2) Non dobbiamo credere che l'affermazione di una preordinazione da parte di un'intelligenza trascendente escluda un principio immanente di finalità, escluda cioè che la natura di un vivente sia fatta proprio così da dover organizzare i propri elementi in vista del proprio bene. Anzi, in filosofia della natura affermeremo proprio che in ogni vivente c'è un principio immanente di finalità. Non crediamo che il vivente sia come una macchina i cui pezzi sono messi insieme solo dalla volontà di un operaio: c'è nel vivente un centro di attività che si fa da sè i suoi pezzi, se così si può dire. Ma siccome questo principio immanente non è intelligente, è una forza cieca (non solo, infatti, è inverosimile che ci sia una intelligenza nelle piante, ad es., o negli animali inferiori, ma anche l'uomo, che è intelligente, non si è fabbricato da sè il suo organismo e non ne regola le funzioni con la sua intelligenza) bisogna concludere che tale forza cieca deve essere data al vivente con la sua stessa natura da una Intelligenza trascendente. In altre parole: un ente che non sa preordinare mezzi al fine, poichè non è intelligente, tuttavia opera come se preordinasse mezzi al fine, dunque è necessario ammettere che esso sia stato prodotto da un essere intelligente in modo tale da conseguire necessariamente quel fine. Per tornare all'esempio di S. Tommaso: siccome la freccia non può vedere il bersaglio al quale si dirige, e tuttavia vi si dirige, bisogna ammettere che essa sia stata scagliata da un essere intelligente, da un arciere.

Obiezione

Kant ha obiettato che la prova dell'esistenza di Dio in base alla finalità della natura potrebbe al più dimostrare l'esistenza di un architetto dell'universo, ma non di un creatore dell'universo; in altre

parole: dimostra l'esistenza di una intelligenza ordinatrice, non di una intelligenza creatrice. Rispondiamo che la *quinta via* per sè dimostra solo l'esistenza di un Ordinatore, non di un Creatore; che l'Ordinatore sia lo stesso Creatore si dimostrerà più avanti. Rispondiamo quindi con le parole di A. Masnovo: « Quanto alla conclusione [della quinta via] è facile avvertire che, formalmente vi si mette innanzi un Dio da cui dipende *una sola parte dell'universo* [quella cioè che è costituita dalle cose naturali — nelle quali abbiamo trovato il finalismo —]; per di più questa stessa parte ne dipende non già *quanto all'essere, ma solo quanto al finalismo* dell'operare. Va poi rilevato che, in virtù delle premesse tomistiche, il Dio della conclusione certo è *trascendente per rispetto alle cose naturali* [quelle nelle quali abbiamo stabilito il finalismo], *ma non ancora rispetto alla totalità dell'universo:* sebbene anche qui debbasi dire che non torna difficile spingersi dalla meta raggiunta alla trascendenza in generale. Inoltre, sempre badando alla formalità del procedimento, il Dio della quinta via non esclude di per sè che *altri Iddii* siano chiamati ad esplicare altri possibili mondi che non cadono sotto la nostra osservazione, o anche solo la parte di questo mondo che non risulta di corpi naturali ».[28]

[28] *Introduzione alla Somma Teologica*, pag. 66.

Capitolo Ottavo

OSSERVAZIONI SULLE VIE TOMISTICHE

Il punto di approdo delle vie tomistiche

Abbiamo già detto perchè, nel parlare degli argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio, abbiamo preferito commentare le *cinque vie* di S. Tommaso piuttosto che desumere argomenti qua e là o cercar di escogitare nuovi argomenti: perchè riteniamo che, in filosofia, il meditare un testo classico sia più fruttuoso che il combinare pezzi diversi e che, in filosofia, il nuovo nasca da un approfondimento di ciò che l'umanità ha già pensato piuttosto che dall'escogitazione di cose inaudite.

Naturalmente il nostro commento non sarebbe stato possibile senza la considerazione di altre interpretazioni e di obiezioni rivolte nel corso della storia, e anche oggi, alle *cinque vie*. Tuttavia, anche col poco che sappiamo, ci è parso che alcune obiezioni, specialmente quelle secondo le quali la *prima via* sarebbe legata a una teoria fisica del tutto superata sul moto locale, sulla forza come causa di movimento anzichè di accelerazione ecc. ecc. non interpretino rettamente questa *via* tomistica e quindi siano infondate.

Si è preferito tuttavia cercar di superare le obiezioni esponendo gli argomenti in modo tale da metterli al riparo, per dir così, da tali obiezioni che non polemizzando volta per volta, e per il carattere di questo libro e, confessiamo, anche per il temperamento di chi scrive, piuttosto alieno dalla polemica. Una eccezione sarà fatta per le critiche kantiane alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, data la loro singolare importanza storica.

Prima però di accennare a queste critiche vorremmo domandarci, sollecitati anche da studi recenti,[1] a che cosa approdino immediatamente le *cinque vie*, quale sia la loro conclusione. È forse l'esistenza di Dio inteso come creatore e provvidente?

Evidentemente no.

La prima via approda a un *immutabile* o *indivenibile*, la seconda a una *causa incausata*, la terza a un *ente necessario*, la quarta a un *maxime bonum* che è anche *maxime ens*, la quinta a un *ordinatore intelligente* del mondo naturale.

Perchè allora S. Tommaso termina ognuna delle *cinque vie* con la frase: *et hoc omnes intelligunt Deum* o altra simile?

Ho già detto che preferisco, in materia, il rigore di linguaggio di S. Anselmo nel *Monologion*, il quale nomina Dio solo nel cap. 80°, al termine della ricerca,[2] e, prima, parla sempre di *summa essentia* o *summa natura*. Tuttavia penso che la frase tomistica sopra citata non abbia il senso di una *immediata* identificazione dell'*immutabile*, incausato, ecc., con Dio, ma voglia dire: e sarà dimostrato che questo immutabile, incausato, ecc. è quello che la coscienza dell'umanità chiama Dio. Se, infatti, S. Tommaso credesse di aver già dimostrato, con le cinque vie, l'esistenza di un Creatore provvidente, non avrebbe dedicato tutte le numerose questioni che seguono a determinare gli attributi di Dio. Qui, davvero, non bisogna dimenticare che S. Tommaso, vuoi nella *Summa teologiae* vuoi nella *Summa contra Gentiles*, procede da teologo e si domanda, nella ricerca per giustificare razionalmente il dato della Rivelazione, fin dove è giustificabile, e per giustificare la nostra adesione a ciò che supera la nostra intelligenza, se di Dio, così come ce ne parla la Rivelazione si possa dimostrare l'esistenza e cosa si possa dimostrare della sua essenza. E comincia col rispondere: si può dimostrare l'esistenza di un immutabile, di un incausato ecc., *che è poi quello che tutti chiamano Dio*. Che l'immutabile, l'incausato ecc. sia quello che tutti chiamano Dio, sarà provato al termine del discorso su Dio, non qui; altrimenti, ripeto, non avrebbero alcun senso tutte le questioni seguenti.

---

[1] Specialmente da quelli di F. Van STEENBERGHEN, ricordati e riassunti anche nel recente volume *Dieu caché*, Louvain, 1962.

[2] S. Anselmo, il quale, come molti ai suoi tempi, non vede soluzione di continuità fra il discorso su Dio Uno, causa del mondo, e Dio Trino, e ritiene dimostrabile (almeno nel *Monologion*) anche la Trinità di Dio, seguita a parlare di *summa essentia* e *summa natura* anche quando discorre delle relazioni trinitarie.

Motivi del rifiuto delle prove tradizionali:

a) Negazione dell'intelligibilità del reale

Come abbiamo detto sopra, tutte e cinque le vie tomistiche partono da un principio: — ogni ente è incontraddittorio —; fanno una constatazione: — la realtà che l'esperienza ci offre, se fosse tutta la realtà, sarebbe contraddittoria —; e concludono: dunque la realtà che l'esperienza ci offre non è tutta la realtà. C'è dell'altro. E questo altro, per togliere la contraddizione dalla realtà che consta, deve essere diverso da ciò che consta. Più precisamente: non deve avere quei caratteri della realtà sperimentata che rimandano ad altro: deve essere *indivenibile*, *incausato*, indefettibile per sua natura e quindi necessario.

Del principio « ogni ente è incontraddittorio » abbiamo parlato nel secondo capitolo; ci limiteremo qui a considerare brevemente alcune negazioni di quel principio che stanno specialmente in rapporto col problema di Dio.

In alcune filosofie contemporanee infatti la negazione dell'esistenza di Dio (come nella filosofia dell'ultimo Scheler e in quella di N. Hartmann) o almeno l'esclusione del problema di Dio (come nella filosofia di M. Heidegger) sembrano strettamente connesse con la negazione dell'intelligibilità del reale, che è quanto dire con la negazione del valore del principio di non-contraddizione. N. Hartmann afferma che tutte le prove dell'esistenza di Dio si fondano sull'orrore della contingenza (*Scheu vor dem Zufall*) e che, siccome un senso di orrore non è un argomento filosofico, tali prove non hanno alcun valore. Perchè mai la realtà non potrebbe essere irrazionale? [3]

Risponderei che l'affermazione « l'assoluto è contingente » non fa "orrore", ma è contraddittoria. Ora sul valore del principio di non-contraddizione non si può assumere una posizione intermedia come cerca di fare Nicolai Hartmann: [4] non si può dire, cioè, che fino a un certo punto il contraddittorio può esistere e oltre un certo punto non può esistere più; non si può dire che fino a un certo punto il principio di non contraddizione ha valore per la realtà,

---

[3] *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlino, 1938, pag. 92. Cfr. di chi scrive *L'ontologia di N. Hartmann*, in « Riv. di filosofia neoscolastica », 1939, pagg. 174-192.

[4] *L'Ontologia di N. Hartmann*, loc. cit., pag. 83.

oltre un certo punto non ha più valore. Non si può, dico, perchè il principio di non contraddizione non si pone per una determinata zona dell'essere, ma per tutto l'essere; non regola solo una parte della realtà, ma l'essere in quanto essere, e quindi o vale per tutto l'essere o non ha valore affatto. Un ente contraddittorio è un ente che non è, e quindi non può esistere. Per negare valore al principio di non contraddizione, bisognerebbe negar valore al concetto di essere; ora in primo luogo non è possibile negar valore, pensando, a tale concetto, poichè pensare significa sempre pensare qualche cosa, ossia pensare un ente, e in secondo luogo l'ultimo a negare tale valore sarebbe proprio N. Hartmann il quale, e giustamente, fonda sul concetto di essere tutta la sua ontologia. Egli stesso riconosce che se le leggi logiche non fossero anche leggi del reale non sarebbe possibile nessun ragionamento, nessuna deduzione scientifica avrebbe presa sulla realtà.[5]

Nella dottrina delle categorie N. Hartmann precisa come vada intesa questa parziale irrazionalità del reale: va intesa nel senso che le categorie del reale, ossia gli aspetti fondamentali della realtà, sono più ricche delle categorie del conoscere [6] ossia dei nostri concetti, di ciò che del reale noi possiamo conoscere. Concezione, questa, che noi condividiamo in pieno, ma che è ben lontana dall'irrazionalismo,[7] perchè ammette che le linee fondamentali della realtà, gli aspetti più universali dell'ente, le leggi più generali di esso, siano conosciuti dal nostro intelletto e siano quindi per loro natura intelligibili.[8] Ora se c'è una legge universalissima dell'essere, una legge senza la quale nessuna affermazione sull'essere è possibile, questa è proprio il principio di non contraddizione. Se dell'essere non si può dire che è incontraddittorio, di esso non si può dir nulla affatto; tanto meno quindi si può elaborare una ampia dottrina ontologica come quella di N. Hartmann.

M. Heidegger non si pronuncia sul problema dell'esistenza di Dio, non nega che Dio esista, ma cerca di fare a meno di Dio, tanto

---

[5] *Zur Grundlegung der Ontologie*, pagg. 303-304.

[6] *Der Aufbau der realen Welt*, pag. 136. Si veda tutto il cap. 12.

[7] Si veda il capitolo terzo di questo volume.

[8] La tesi che « i principî dell'ente sono identici ai principî della conoscenza dell'ente » è detta da N. Hartmann « legge fondamentale della conoscenza o condizione generale alla quale il pensiero umano, in quanto contiene qualche cosa di più di ciò che è hic et nunc percepito, può far presa su oggetti reali, ed avere un valore di verità ». *Der Aufbau der realen Welt*, pag. 132.

che la sua filosofia è stata definita dal Levinas un « discorso sull'assenza di Dio ». Il fatto può apparire tanto più strano in quanto Heidegger, in opposizione con l'idealismo di tipo hegeliano, non divinizza l'uomo, anzi ne sottolinea con particolare vigore la finitezza e la contingenza. Ma la via a Dio è bloccata, anche in questa filosofia, dalla negazione della intelligibilità del reale; diciamo meglio: dalla affermata impossibilità di stabilire se il reale sia o no intelligibile. Alludiamo qui alla teoria heideggeriana della verità. La verità è la manifestazione, la rivelazione dell'essere, quindi, affinchè ci sia verità, ci deve essere un rivelante; ci deve essere qualcuno a cui l'essere è manifesto — e fin qui siamo d'accordo con Heidegger — ma il rivelante, il manifestante è l'uomo; quindi c'è verità finchè c'è l'uomo. Ora l'uomo è un ente contingente e finito, sicchè non ha senso parlare di "verità eterne", indipendenti dall'uomo.[9] Di più: il tipo originario di manifestazione, o rivelazione, non è la conoscenza come intuizione, contemplazione, teoria, nel senso più ampio del termine, ma è il sentirsi, l'essere affetti dalle cose (*Stimmung*, *Befindlichkeit*); un essere affetti che ci indica non già che cosa sono le cose in se stesse nella loro presenzialità (*Vorhandenheit*), ma ci indica ciò che noi possiamo fare delle cose. Anzi è piuttosto il nostro potere (*Seinkönnen*) quello che proietta davanti a noi che cosa siano le cose stesse e come vadano poi concepite. Primato, dunque, dello stato d'animo pratico-emozionale su quello contemplativo. Con questa conseguenza: che le esigenze del pensiero, della logica, sono svalutate perchè ritenute un derivato delle esigenze dell'azione. Alla affermazione, quindi, della contingenza e finitezza dell'uomo, alla affermazione che l'essere si rivela all'autentica contemplazione filosofica come sospeso nel nulla, emergente dal nulla,[10] non fa riscontro l'affermazione che, dunque, questo essere non può stare da solo, poichè non ha in sè la sua ragione d'essere. Non fa riscontro questa affermazione, dico, poichè il principio di ragion sufficiente non è, secondo Heidegger, una verità primitiva, immediatamente evidente, ma è un derivato da atteggiamenti pratici. Non potremmo infatti domandarci il perchè delle cose, se queste cose

---

[9] *Sein und Zeit*, paragrafo 44. Considero specialmente quest'opera di Heidegger; non mi sembra tuttavia che neppure il modo in cui egli parla dell'essere (*Sein*) negli scritti posteriori apra la strada all'affermazione di Dio.

[10] *Was ist Metaphysik?*

non fossero poste come tali dal nostro prender posizione nel mondo, da un atteggiamento pratico, da un atto di libertà.[11]

Ma secondo questa teorìa — si può obiettare, come ha osservato un acuto studioso e critico di Heidegger [12] — la stessa metafisica, la stessa filosofia esistenziale diventa l'espressione di un atteggiamento pratico-emozionale, diventa, come ha osservato un altro critico [13] pura espressione di un modo di sentire la vita (*Lebensgefühl*), che non ha quindi alcun diritto di imporsi come universalmente valido.[14]

b) Le negazioni della contingenza

Ma la premessa che più facilmente viene negata è quella di fatto: il riconoscimento della contingenza. E, se si guarda più a fondo, anche le filosofie che negano Dio perchè negano l'intelligibilità del reale, in fondo lo negano perchè esaltano il contingente e il finito, perchè proclamano l'autosufficienza, il valore, il significato (quindi sotto sotto: la razionalità) di quella realtà che pure riconoscono finita, contingente, precaria. Se volessimo mettere in luce il presupposto tacito di quelle filosofie, potremmo forse tradurlo così: questo ente finito, precario, contingente non basta a se stesso solo se si concepisce l'autosufficienza in modo gretto, come beata soddisfazione di sè; ma basta a se stesso se si concepisce l'autosufficienza in modo nobile, elevato, come rischio e amore del rischio. Quindi, in realtà, anche le filosofie dell'irrazionale negano la seconda premessa per una dimostrazione dell'esistenza di Dio: il riconoscimento della contingenza.

Può sembrare strano che l'uomo provi difficoltà a riconoscere la contingenza, ma ad un esame più approfondito tale difficoltà si spiega. Le vie tomistiche non fondano il riconoscimento della contingenza su stati d'animo emozionali, ma sulla conoscenza di fatti evidenti a tutti, ed in primo luogo sull'esperienza del divenire; tut-

---

[11] *Vom Wesen des Grundes*, pagg. 31 ss.

[12] A. De Waelhens, *La Philosophie de M. Heidegger*, Louvain, 1942, pagg. 301 ss.

[13] R. Carnap, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*; in « Erkenntnis », 1931.

[14] Potremmo ricordare, fra le negazioni della razionalità del reale, e quindi dell'esistenza di Dio, quella di Sartre, e ci permettiamo di rimandare all'articolo di chi scrive *L'Essere e il nulla di J. P. Sartre* in « Rivista di filosofia neoscolastica » XL (1948), pagg. 73-90.

tavia il riconoscimento della contingenza in questi fatti esige riflessione, e tale riflessione esige una certa preparazione morale; di qui le difficoltà.

Esige riflessione, ho detto; esige capacità di astrazione metafisica, avrei potuto dire. Per scoprire l'insufficienza del divenire a spiegare se stesso bisogna considerarlo non già come *questo* o *quest'altro* divenire, come processo biologico o trasformazione chimica o che so io, ma come *divenire in quanto tale*, passaggio dalla potenza all'atto. Talora ci si illude di avere assegnato la ragion sufficiente di un mutamento quando se ne è data la spiegazione scientifica;[15] si crede, ad es., che una nuova spiegazione scientifica sostituisca la spiegazione filosofica; non si tiene ben presente che una teoria scientifica potrà spiegare perchè un mutamento o un processo abbia determinati caratteri, potrà spiegare perchè si svolga in quel modo lì; ma non può spiegare la sua natura di divenire in generale. Quando si formulano le leggi della moltiplicazione cellulare o la teoria cinetica dei gas, si spiega una determinata forma di divenire, ma non il divenire in quanto tale; si spiega perchè un processo si svolge in un modo anzichè in un altro; non si spiega perchè ci sia lo svolgimento, ossia il divenire, in generale. Ora questo staccare l'attenzione dai problemi particolari per considerare i problemi più generali, ossia i problemi riguardanti gli aspetti universalissimi della realtà, esige un certo sforzo, una certa fatica.

Esige infatti un certo distacco dalla vita intesa come mero impulso, istinto, fatto emozionale,[16] distacco che è necessario per poter considerare quel mondo in cui la nostra vita è immersa, e la vita stessa, come qualche cosa di oggettivo, di *altro* da me che lo considero.

Finchè si *vive* semplicemente, finchè si è assorbiti dall'esigenza vitale, dall'impulso, dall'istinto, non ci si domanda il perchè di nulla; per respirare non c'è bisogno di domandarsi quali sono le condizioni per respirare, e finchè si respira soltanto non ci si pongono problemi sul respiro; porsi tali problemi significa fare qualche cosa

---

[15] Anche su questo punto consentiamo con le osservazioni di J. DELANGLADE, *Le problème de Dieu*, pagg. 54 ss.

[16] Nel senso in cui la « vita » (*Leben*, *Seele*) è contrapposta allo spirito (*Geist*), alla ragione, in molte filosofie o pseudo-filosofie contemporanee come quelle di L. Klages, dell'ultimo Scheler, di O. Spengler e anche, ma temperata da un fine gusto umanistico-storico, di W. Dilthey.

di più che respirare, significa considerare il respiro come un oggetto, come un *aliud* rispetto a me che lo studio, e quindi trascendere in qualche modo l'esigenza vitale di respirazione. Per scoprire la contingenza del mondo bisogna essere ragione, bisogna *voler* essere ragione più che istinto; bisogna saper quasi interrompere il ritmo degli impulsi e della vita emotiva per fermarsi a contemplare. Non a torto M. Scheler dice che l'affermazione del valore della ragione si identifica in fondo con l'affermazione dell'esistenza di Dio [17] e che per negare davvero Dio bisogna spodestare la ragione ed affermare il primato della "vita" intesa come impulso, istinto, fatto emozionale. Ora questo primato della "vita" può essere affermato consapevolmente, in sede filosofica, ma spesso è affermato di fatto, praticamente, è vissuto: di qui un ostacolo all'evidenza delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

Un derivato delle esigenze vitali dell'uomo è la tecnica, il complesso dei mezzi, degli strumenti che l'uomo adopera per dominare la natura,[18] quindi anche l'affermazione, consapevole o inconsapevole, del primato della tecnica, porta a negare il significato della speculazione metafisica e rende ottusi alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. La speculazione metafisica, infatti, è "inutile", non serve alla tecnica, non fa progredire la scienza orientata verso la tecnica; giova soltanto a farci essere più autenticamente uomini. Per prestare attenzione alle considerazioni metafisiche bisogna avere interesse, oltre che al mestiere particolare che esercitiamo nella società, al nostro mestiere di uomini.[19] Se uno è privo di tale interesse ed è a priori convinto che la missione dell'uomo si risolve tutta nel produrre economicamente, nell'essere un ingranaggio del meccanismo sociale e un anello nella catena delle generazioni, sarà difficile renderlo attento alle considerazioni metafisiche. Ecco perchè si diceva che la riflessione metafisica esige una certa preparazione

---

[17] *Mensch und Geschichte*, nel volume *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929, pag. 26.

[18] Si badi: noi non vogliamo affatto negare che l'uomo faccia passare anche attraverso la tecnica la sua spiritualità (a questo accenneremo nella *Psicologia*); vogliamo solo osservare che la tecnica è necessaria all'uomo in quanto animale che deve adattarsi nel mondo, non in quanto è spirito, poichè un puro spirito non avrebbe alcun bisogno di tecnica.

[19] Col che non si vuol dire che il nostro mestiere particolare non sia una cosa importante: anzi, come cercheremo di far vedere nell'*Etica*, esso è una condizione essenziale del nostro essere uomini; ma, appunto perchè è un modo di essere uomini, deve servirci ad attuare il nostro fine di uomini.

morale: c'è un voler guardare che è la condizione soggettiva di ogni vedere.

Finora si è parlato di una apertura di spirito necessaria per le considerazioni metafisiche in generale; tale apertura di spirito è particolarmente necessaria affinchè si possa riconoscere la contingenza.

Spesso non si *vogliono* vedere i segni della contingenza: la instabilità, il fluire, la finitezza. Profondamente vere ci sembrano le osservazioni pascaliane sul *divertissement*, sulla smania del fare per distrarre la mente dal tempo che passa, o meglio dal nostro passare in esso, dal divenire, dallo sfuggire di ogni cosa. « C'est une chose horrible de sentir continuellement s'écouler tout ce qu'on possède.[20] Per non sentirsi sfuggire tutto ciò che si possiede, per non essere sgomenti dal divenire di quel che ci circonda, ci si immerge nelle occupazioni esteriori e si cerca di distrarsi in esse.

« Gli uomini hanno un istinto segreto che li porta a cercare la distrazione (*divertissement*) e l'occupazione esteriore, istinto che deriva dal senso della loro continua miseria. Gli uomini non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno creduto bene, per rendersi felici, di non pensarvi ».[21] In particolar modo l'uomo cerca di non badare allo scorrere del *tempo*, che è poi il divenire di ciò che fluisce nel tempo: « Tutta la preoccupazione dell'uomo è di dimenticare e di lasciar trascorrere questo tempo così breve e prezioso *senza riflettere*, occupandosi di cose che impediscono di pensarvi. È questa l'origine di tutte le occupazioni tumultuarie degli uomini e di tutto ciò che si chiama distrazione o passatempo, nel quale non si ha difatti per scopo se non di *lasciarvi passare il tempo senza sentirlo*, o piuttosto senza sentire se stessi ... ».[22]

Se si riesce a superare gli ostacoli ai quali abbiamo accennato e si considera il divenire in genere, il cominciare e il finire delle cose, si deve concludere che l'ente in divenire non ha in sè la sua ragion

[20] Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg minor, n. 212.
[21] *Ibid.*, n. 139.
[22] *Ibid.*, Le osservazioni che si sono fatte o sottoscritte fin qui non mirano affatto a svalutare l'azione: in *Etica* si cercherà di mostrare come l'azione, la dedizione operosa ad un compito determinato sia normalmente per l'uomo la condizione necessaria per conseguire il suo fine di uomo; ma si è voluto soltanto affermare che il prevalere o dell'emozione o del fare sulla capacità di contemplare toglie all'uomo la possibilità di scoprire la vera natura del mondo che lo circonda, che è contingente, e di elevarsi a Dio.

d'essere, non si spiega da sè, e quindi esige dell'Altro, un Altro che sia indivenibile.

Conviene guardare a quel divenire che siamo noi stessi, perchè il nostro divenire lo possiamo toccar meglio con mano; possiamo ritenere illusorio il divenire delle cose esterne a noi, ma non possiamo ritenere illusorio il nostro divenire, non fosse altro quel divenire che consiste nell'illuderci e nel diventar poi consapevoli dell'illusione. Io sono oggi come non ero ieri e sarò domani come non sono oggi. Quel che sono oggi non mi apparteneva ieri, e non mi appartiene ancora quel che sarò domani; se mi appartenesse, il domani, dico il mio domani, dipenderebbe da me; e invece non dipende da me: non so *come* sarà, non so neppure *se* sarà. Donde viene, dunque, questa nuova fase, questa nuova attuazione del mio essere? Non dal nulla, perchè il nulla non *è*, e quindi non può dare nè far nulla. Per affermare che il nulla crei qualche cosa bisogna aver rinunciato al principio di contraddizione, e quando si è rinunciato a tale principio non si può più affermar nulla. Mi verrà dunque da qualche cosa, da un altro. Ma se questo altro fosse a sua volta in divenire, porterebbe in sè la medesima contraddizione da sanare, il medesimo problema da risolvere. Se debbo uscire da me, diveniente, per trovare la ragion d'essere del mio divenire, non posso fermarmi finchè non abbia trovato una realtà che non porti più in sè una contraddizione da sanare, che non abbia bisogno di un altro per essere, ma sia autosufficiente e quindi indivenibile.

Ci siamo giovati sopra di osservazioni pascaliane, per applicare ad un esempio concreto di contingenza le prime tre vie tomistiche. Ma, si badi, solo a questo possono servire tali osservazioni: ad applicare le prove tradizionali. Concepire le considerazioni pascaliane come una nuova « via », radicalmente diversa da quelle tradizionali, è cadere nella peggiore incoerenza. Ed in tale incoerenza cade, ad es., il Le Roy, ne *Le problème de Dieu*, Paris, 1929. Nella prima parte di questo libro il Le Roy critica le prove tradizionali, nega i princìpi fondamentali su cui poggiano (causalita, finalità) ed afferma che la realtà è, non già un ente o un complesso di enti, ma un unico processo, una durata, un divenire originario. « Anche ammettendo, dice egli, che vi siano nel cuore dell'uomo desideri così intensi da dover essere ritenuti autentica traduzione di una esigenza ontologica, non segue da ciò necessariamente l'esistenza di un Essere supremo, il cui compito sarebbe quello di assicurarne l'esaudimento. Perchè non ammettere piuttosto che il desiderio stesso lavori efficacemente a realizzare il proprio oggetto?... Questo mondo appare come un ideale in cammino, le cui energie sono immanenti » (p. 52). Nella seconda parte cerca una nuova via verso Dio attraverso l'analisi dell'animo umano e delle "esigenze" che in esso si rivelano. « L'uomo è un essere che cerca e che desidera senza posa. Cade al

di sotto della sua natura se si arresta; o, se si preferisce, la sua stessa natura è quella di superarsi sempre » (pag. 168). Nè il progresso tecnico nè quello scientifico bastano a soddisfare tale ricerca. « Ciò che vogliamo nel più intimo di noi è fondarci nell'essere, accrescerci e, in questa via di attuazione ascendente, superarci, trascenderci senza limiti » (pag. 171). « Ora una tale volontà, iniziale e, a un tempo, inestinguibile, dalla quale evidentemente non possiamo uscire, poichè costituisce l'anima essenziale del nostro volere, qualunque sia il suo oggetto, merita il nome di *esigenza*... Se ora si chiama *fede* il discernimento di una esigenza immanente alla vita spirituale... unito ad una fiducia debitamente provata nella direzione di attività e di luce in cui essa ci impegna, bisogna riconoscere che siamo qui in faccia ad una fede autentica... » (pagg. 175-176). E il Le Roy cerca poi di mostrare che l'oggetto di tale fede è un Bene morale, un'attività creatrice, una Persona, insomma, che abbiamo diritto di chiamare Dio. Tale fede, continua il Le Roy, è giustificata perchè « essendo inerente all'atto stesso di vivere, non può essere giudicata radicalmente illusoria, *perchè questo sarebbe un concludere all'incoerenza fondamentale della vita* » (pag. 294). Ma, dopo aver negato i princìpi fondamentali dell'essere, in nome di che cosa si può escludere che la vita sia fondamentalmente incoerente? Incoerente vuol dire contraddittorio, irrazionale; e perchè non potrebbe essere irrazionale una vita che è parte di una realtà intrinsecamente irrazionale, come la durata, il divenire originario? Perchè non dire che l'Assoluto è l'inquietudine, la tendenza? Perchè ammettere che vi sia un Essere verso cui tende l'inquietudine umana, un Bene a cui tende la volontà profonda?

Quando si considera il divenire, nulla ci vieta di mettere al posto dell'*ut puta solem* di S. Tommaso, l'inquietudine umana; ma bisogna mantenere il principio *omne quod movetur ab alio movetur;* altrimenti anche ogni più fine descrizione non ci farà muovere un passo più in là dell'inquietudine descritta e della volontà (che resta sempre volontà, tendenza e basta) di un Assoluto.

Capitolo Nono

OSSERVAZIONI SU ALCUNI ARGOMENTI TRADIZIONALI E CRITICA DELLE CRITICHE KANTIANE

1. L'argomento del Proslogion e alcuni argomenti affini

Dimostrazione a priori e dimostrazione a posteriori

La dimostrazione dell'esistenza di Dio non può essere un argomento a priori, come quello tentato da S. Anselmo nel *Proslogion*, perchè noi non abbiamo un'idea di Dio prima di averne dimostrata l'esistenza.

Per giustificare quanto si è detto vediamo innanzi tutto cosa si intenda per dimostrazione a priori. Dimostrazione a priori *non* significa dimostrazione deduttiva, in contrapposto all'induttiva; anche quelle che noi chiameremo dimostrazioni a posteriori sono infatti argomenti deduttivi. Dimostrazione a priori è quella in cui il medio è *ontologicamente* anteriore al predicato della conclusione (*logicamente* il medio è sempre anteriore alla conclusione, altrimenti non sarebbe medio), ossia quella in cui il medio della dimostrazione è anche *causa* della *verità* della conclusione (e non solo del mio *vedere* la verità della conclusione). Dimostrazione a priori *è*, ad es., quella dell'immortalità dell'anima mediante la spiritualità, poichè la spiritualità è causa dell'immortalità; così pure è a priori la dimostrazione che il giorno tale ci sarà una eclisse mediante i calcoli dei

movimenti della Terra e della Luna. A posteriori invece è la dimostrazione in cui il medio è ontologicamente posteriore alla realtà espressa nella conclusione, in cui il medio è un *effetto* della realtà affermata nella conclusione. È a posteriori, ad es., la dimostrazione dell'esistenza di uomini in un luogo dove abbiamo trovato strumenti, armi, oggetti d'arte, ecc.

A proposito di Dio non si potrebbe, a rigore, parlare di dimostrazione a priori, perchè non c'è nulla che sia anteriore a Dio, che sia causa dell'esistenza di Dio, e si dovrebbe più esattamente dire: dimostrazione *a simultaneo.* Ma generalmente si chiama dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio quella che parte dalla considerazione dell'*essenza di Dio* così come è rappresentata nell'*idea* che abbiamo di Lui.

L'argomento di S. Anselmo

Un esempio classico di tale dimostrazione è quello tentato da S. Anselmo, nel *Proslogion,* che espone l'argomento così: crediamo che Dio sia l'ente di cui non si può pensare il più grande, e, anche chi non crede che Dio esista, deve pure avere un'idea di Lui per negarne l'esistenza; anche chi non crede ha quindi l'idea di Dio come dell'essere di cui non si può pensare il più grande. Ma se l'*id quo maius cogitari nequit,* fosse solo pensato, e non anche esistente, non sarebbe più l'*id quo maius cogitari nequit,* perchè l'*id quo m. c. n.* esistente sarebbe più grande dell'*id quo m. c. n.* soltanto pensato; dunque l'*id. quo m. c. n.,* per essere veramente tale, deve esistere.[1]

L'argomento trovò subito un oppositore nel monaco Gaunilone il quale, nel *Liber pro insipiente,* mosse due difficoltà all'argomento: 1) non si può dimostrare che l'idea dell'*id quo maius cogitari nequit*

---

[1] « Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo : Non est Deus?* (Psal. XIII, 1). Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, "aliquid quo maius nihil cogitari potest", intelligit quod audit, et id quod intelligit in intellectu eius est; etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam in-

sia una vera idea e non una semplice finzione, perchè non posso dire di dove ho tirato fuori tale idea. *Neque enim aut rem ipsam quae Deus est novi, aut ipsam possum conicere ex alia simili;* 2) che l'*id quo m. c. n.* solo pensato non sia il vero *id q. m. c. n.* è un inconveniente solo per chi ammette già che l'*id quo m. c. n.* esiste. E Gaunilone fa l'esempio dell'isola fortunata. Se uno mi descrive un'isola meravigliosa, con tutti i doni naturali possibili, e poi mi dice: tu non puoi dubitare che quest'isola esista, perchè altrimenti qualunque isola brutta e squallida, ma esistente, sarebbe più perfetta di quell'isola meravigliosa, non saprei se fossi più sciocco io a credergli o lui a pensare di avermi persuaso. Infatti tutta quella perfezione solo immaginata è nulla di fronte a una qualunque realtà.[2]

S. Anselmo nella sua risposta (*Liber apologeticus*) discute veramente solo la seconda obiezione e non fa che ribadire il suo argomento; ma ha buon gioco contro l'esempio di Gaunilone, poichè l'isola perfettissima non è ciò di cui non si possa pensare il maggiore, mentre l'argomento anselmiano vale solo per il concetto di perfettissimo.

S. Tommaso riprende la posizione di Gaunilone, insistendo sul secondo momento. Se l'*id quo m. c. n.* è soltanto pensato, anche l'esistenza che esso include deve essere soltanto pensata, *eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem* [3] — è necessario che il definito e la definizione siano sul medesimo piano di realtà, — se il definito è nell'ordine ideale, anche tutti gli elementi della definizione saranno nell'ordine ideale, esistenza compresa. L'argomento anselmiano implica quindi un passaggio illegittimo dall'ordine ideale all'ordine reale.

Ma la ragione ultima di tale illegittimità è toccata nella prima obiezione di Gaunilone, ed è questa: prima di sapere se Dio esista, io non so quale valore abbia l'idea di Dio, non so neppure se Dio

sipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Quidquid enim in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re ». (*Proslogion*, cap. 2, MIGNE, *P. L.*, 158, col. 227-228).

[2] *Ibid.* col. 244-248.

[3] I *Contra Gent.*, cap. 11.

sia possibile, poichè il criterio ultimo della possibilità è la realtà. Se io sapessi a priori che Dio è possibile, potrei anche dimostrarne a priori l'esistenza, poichè tutto ciò che appartiene necessariamente all'essenza di una cosa, le appartiene in realtà; tutti i caratteri che appartengono necessariamente all'essenza del triangolo, appartengono ad ogni triangolo realmente esistente. Ma quando pronuncio il nome *Dio*, prima di averne dimostrata l'esistenza, io non so se l'idea che sta dietro quel nome sia una vera idea, esprimente un ente possibile, o un mero nome come il termine « circolo quadrato ».[4]

L'argomento anselmiano nella storia della filosofia: Cartesio

La nostra critica all'argomento anselmiano è confermata dall'esame di alcuni sviluppi che l'argomento stesso ha avuto nella storia della filosofia. Come è noto, esso ha trovato accoglienza favorevole in Cartesio. « Trovo in me — dice Cartesio — un'infinità di idee di certe cose, che non possono essere stimate un puro niente, sebbene forse non abbiano nessuna esistenza fuori del mio pensiero, e che non sono inventate da me, benchè sia in mia libertà di pensarle o non pensarle, ma hanno le loro *nature vere ed immutabili*. Come, per esempio, quando io immagino un triangolo, sebbene non ci sia, forse, in nessun luogo del mondo una tale figura fuori del mio pensiero, e non ci sia giammai stata, non perciò, tuttavia, cessa di esservi una certa natura o forma o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna, che io non ho inventata, e che non dipende punto dal mio spirito in alcun modo; come appare chiaro dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo ... le quali ora, sia che io lo voglia o no, riconosco con tutta chiarezza ed evidenza essere in lui ». Ora c'è nel mio spirito l'idea di Dio, « cioè l'idea di un essere sovranamente perfetto, non meno di quella di qualsiasi figura o di qualsiasi numero. E non conosco meno chiaramente e distintamente

[4] Cfr. A. Masnovo, *Intorno ad un tema antico. L'argomento di S. Anselmo*, ne « La Scuola Cattolica », 1918. Si vedano anche le pagine che il Masnovo ha dedicate all'argomento anselmiano in *Da Gugliemo d'Auvergne a S. Tomaso d'Aquino*, vol. I, pagg. 73-78.

che una attuale ed eterna esistenza appartiene alla sua natura, di quel che conosca che tutto ciò che io posso dimostrare di qualche figura o di qualche numero appartiene veramente alla natura di questa figura o di questo numero ».[5] L'esistenza di Dio non è come quella delle altre cose, ossia distinta dalla loro essenza e non connessa necessariamente con questa; l'esistenza di Dio è costitutiva della sua stessa essenza, come l'aver gli angoli interni equivalenti a due retti è costitutivo dell'essenza del triangolo. Sì che si potrebbe stabilire questa proporzione:

L'essenza di Dio sta alla sua esistenza come l'essenza del triangolo sta all'avere gli angoli interni equivalenti a due retti.

Dunque come il triangolo ha necessariamente gli angoli interni etc., così Dio esiste necessariamente.

Caterus, autore delle *Prime Obiezioni* alle *Meditazioni* di Cartesio, rivolge all'argomento cartesiano la critica fatta da S. Tommaso all'argomento anselmiano e conclude: « Anche se si resti d'accordo che l'essere sovranamente perfetto, in forza del suo proprio nome, importi l'esistenza, tuttavia non ne segue che questa stessa esistenza sia nella natura qualche cosa in atto, ma solo che con il concetto o con la nozione dell'essere sovranamente perfetto quello dell'esistenza è inseparabilmente congiunto. Dal che voi non potete inferire che l'esistenza di Dio sia qualche cosa in atto ...».[6] In altre parole: Cartesio ha detto: poichè alla natura del triangolo compete necessariamente l'avere gli angoli interni uguali a due retti, ne segue che *se un triangolo esiste*, esso avrà gli angoli interni uguali a due retti. Dunque, poichè alla natura di Dio compete necessariamente l'esistenza, ne segue che, *se Dio esiste*, l'esistenza gli compete necessariamente; ma si tratta di sapere se Dio esista.

Per rispondere all'obiezione di Caterus, Cartesio si appella al *valore dell'idea di Dio*, *all'oggettività di tale idea*, oggettività che sussisterebbe, secondo Cartesio, indipendentemente dalla sua esistenza. La difficoltà, dice Cartesio, dipende dal fatto che, « non distinguendo le cose che appartengono alla *vera ed immutabile essenza di qualche cosa* da quelle che non le sono attribuite se non dalla finzione del nostro intelletto, benchè percepiamo assai chiaramente che l'esi-

---

[5] *Meditazioni filosofiche*, traduz. Tilgher, ediz. Laterza, Bari, V Meditazione, vol. I, pagg. 135-136.
[6] *Ibid.*, pag. 172.

stenza appartiene all'essenza di Dio, non concludiamo, tuttavia, che Dio esiste, perchè *non sappiamo se la sua essenza è immutabile e vera o se è solamente stata inventata* ».[7] La difficoltà non potrebbe essere stata colta meglio: effettivamente noi non sappiamo se l'idea di Dio abbia un valore, se risponda ad una « vera ed immutabile essenza », o sia una mera fantasia, prima di aver dimostrato che Dio esiste. Ma Cartesio vuole invece sostenere che noi conosciamo il valore dell'idea di Dio prima ancora di aver dimostrato che Dio esiste. Ecco infatti come prosegue: « ... bisogna badare che le idee le quali non contengono vere ed immutabili nature, ma solo nature finte e composte dall'intelletto ..., possono essere divise dallo stesso intelletto per mezzo di una chiara e distinta operazione ». Per esempio io posso chiaramente dividere l'attributo *alato* dal soggetto *leone*, mentre non posso chiaramente dividere l'attributo *avente i tre angoli interni uguali a due retti* dal soggetto *triangolo*, appunto perchè l'idea di triangolo rappresenta una « vera ed immutabile natura », mentre l'idea di leone alato rappresenta una finzione.

Obiettiamo a Cartesio: dimostraci, indipendentemente da qualsiasi prova a posteriori dell'esistenza di Dio, che non si può assolutamente dividere il concetto di esistenza necessaria da quello di Dio. Ma Cartesio non riesce a dimostrar questo e ripiega sul concetto di *possibilità:* ammetteremo almeno, dice egli, che a Dio appartenga l'esistenza possibile, come a tutte le altre cose. « Ma, se esaminiamo accuratamente se l'esistenza convenga all'essere sovranamente possente, e qual sorta di esistenza, potremo chiaramente e distintamente conoscere in primo luogo che almeno l'esistenza *possibile* gli conviene, come conviene a tutte le altre cose di cui abbiamo in noi qualche idea distinta, anche a quelle che sono composte delle finzioni del nostro spirito. In seguito, poichè noi non possiamo pensare che la sua esistenza è possibile senza che, in pari tempo, facendo attenzione alla sua potenza infinita, non conosciamo poter egli esistere per la sua propria forza, concluderemo di qui che egli realmente esiste e che è esistito da tutta l'eternità. Poichè è manifestissimo ... che ciò che può esistere per la sua propria forza esiste sempre; e così conosceremo che l'esistenza necessaria è contenuta nell'idea di un essere sovranamente potente, non per alcuna finzione dell'intelletto, ma perchè appartiene alla vera ed immuta-

[7] *Ibid.*, pagg. 188-189. Sottolineature mie.

bile natura di un tale essere di esistere ».[8] La polemica è tornata al punto in cui era fra S. Anselmo e Gaunilone. Se Dio è possibile, se la natura di Dio è qualche cosa di vero ed immutabile, non di finto e di assurdo, Dio esiste necessariamente. Sia. Ma, come si può sapere se Dio è possibile, prima di aver dimostrato che Dio esiste? Qui sta il problema.

Risponde Cartesio: vogliamo negare alla natura di Dio quello che concediamo alla natura di qualsiasi altra cosa, perfino alle finzioni del nostro spirito, come il leone alato, ecc.? Ribatto: il leone alato so che è possibile, perchè ho visto leoni esistenti ed alati esistenti, e vedo che questi due caratteri possono stare insieme. Ma Dio chi lo ha mai visto? *Deum nemo vidit unquam* (*Joh.* 1), o, come diceva Gaunilone: *neque enim aut rem ipsam novi, aut ex alia possum conicere simili.*

La prova a priori in Leibniz

L'ultima forma che assume la prova a priori in Cartesio, nella risposta a Caterus, è molto simile a quella leibniziana. « Dio soltanto (o l'essere necessario) ha questo privilegio, che deve esistere, dato che sia possibile. E poichè nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica alcun limite, alcuna negazione, e quindi alcuna contraddizione, ciò solo basta per apprendere a priori che Dio esiste ».[9] Leibniz, il quale rimprovera a Cartesio di aver dato una imperfetta dimostrazione a priori — perchè dimostra, sì, che, se Dio è possibile, Dio esiste, ma non dimostra che Dio sia possibile [10] — cerca di dimostrare la possibilità di Dio osservando che l'essenza divina non implica contraddizione. Ma, osserviamo, l'assenza di contraddizione suppone che una idea sia costituita di diverse idee parziali e che queste siano compatibili fra loro; ora, anche prescindendo dal fatto che l'idea la quale ci rappresenta Dio come un complesso di attributi non è adeguata alla natura semplicissima di Dio, ci domandiamo come si possa sapere che ognuno di questi attributi è possibile. Leibniz risponde: è possibile perchè è illimitato, e quindi

[8] *Ibid.*, pag. 191.
[9] *Monadologia*, n. 45.
[10] *Nuovi Saggi*, Lib. IV, cap. 10.

non lascia, per così dire, nessun posto ad un'altra cosa che lo possa negare. Ma come posso dire che l'illimitato è possibile, io che non ho mai visto se non cose limitate?

Il problema è ancora quello che Gaunilone poneva a S. Anselmo: come posso sapere se la nozione che mi formo di Dio risponde ad una vera natura o è una finzione della mia mente?

Potremmo, infine, chiederci che cosa dovrebbe presupporre l'argomento a priori per diventar valido. Dovrebbe presupporre che la nostra idea di Dio rispecchi la natura stessa di Dio, ossia rappresenti Dio realmente esistente. E ciò sarebbe possibile soltanto: 1) se si affermasse l'*ontologismo*, ossia quella dottrina secondo la quale noi abbiamo l'intuizione di Dio in se stesso; [11] 2) oppure se si presuppone che l'idea di Dio ci è già data dalla Rivelazione (anche in questo caso, infatti, saremmo assicurati che l'idea di Dio ci viene da Dio realmente esistente). E questo secondo è, implicitamente, il presupposto di S. Anselmo. Quando S. Anselmo si serve della sua prova per chiarire a se stesso credente l'esistenza di Dio (*fides quaerens intellectum*) egli è nei suoi pieni diritti. Il suo torto comincia soltanto quando egli crede che il suo argomento possa convincere anche lo stolto che *dixit in corde suo: non est Deus.*

L'ARGOMENTO « EX VERITATIBUS AETERNIS »

La ragione per cui l'argomento anselmiano non dimostra l'esistenza di Dio è che esso parte da un'idea di Dio di cui non si è ancora giustificato il valore; da un'idea, quindi, che potrebbe rappre-

[11] Quindi si capisce, ad es., la simpatia del CARABELLESE per l'argomento anselmiano. Secondo il C. infatti ogni pensiero è pensiero dell'essere *uno ed universale* (*Il problema teologico come filosofia*, pagg. 1-3), dell'Oggetto assoluto, ossia di Dio. « Noi, molti io, sappiamo Dio, l'Unico » (*L'ontologismo critico* ne *L'idealismo italiano*, pag. 326). Parlando dell'argomento anselmiano il C. osserva: « In fondo esso non è che la coscienza della pienezza dell'essere pensato » (*Kant*, pag. 65), ma aggiunge che tale argomento non è sostenibile da chi ammetta, come S. Anselmo, il « realismo gnoseologico »; se si rimane nel realismo gnoseologico, hanno ragione Gaunilone e S. Tommaso. Per « realismo gnoseologico » il C. intende una teoria secondo la quale l'essere è "al di là" del pensiero, in un senso che non è certo quello del realismo tradizionale. Non discuteremo ora il concetto carabellesiano di « realismo gnoseologico », ma potremmo aderire senz'altro alla osservazione del C. se la traducessimo così: l'argomento anselmiano è insostenibile in una filosofia nella quale il pensiero umano non sia — come nella filosofia del C. — intuizione di Dio stesso, ma sia sempre e soltanto intuizione del finito.

sentare non già una realtà, ma un mero *ens rationis*, un ente ideale. Questo il significato della classica obiezione secondo la quale l'argomento anselmiano implica un indebito passaggio dall'ordine ideale all'ordine reale. Ora, anche l'argomento agostiniano, svolto particolarmente nel *De libero arbitrio*, e poi spesso ripetuto sotto il nome di argomento *ex veritatibus aeternis*, pecca del medesimo difetto ed è quindi — a giudizio di chi scrive — invalido.

Avremo trovato Dio — dice S. Agostino — quando avremo trovato qualche cosa di superiore alla nostra ragione; non solo: qualche cosa di eterno ed immutabile. Ora i numeri e le leggi dei numeri (ossia le verità matematiche) ed, in genere, le verità necessarie,[12] sono eterne ed immutabili, e sono superiori alla nostra ragione, poichè la ragione, quando giudica, non giudica *la verità*, ma giudica *secondo* la verità, ossia si sottomette alle verità necessarie come ad immutabili regole che le si impongono. Tali verità non sono Dio, ma, essendo eterne ed immutabili, ed essendo superiori alla nostra ragione, non possono essere che riflessi di Dio.

A tale argomento obiettiamo: l'immutabilità ed eternità delle verità necessarie, è un carattere della proposizione in quanto tale, è un carattere del pensato in quanto pensato, dell'ente ideale, non dell'oggetto reale conosciuto; tant'è vero che noi possiamo pronunciare verità necessarie su enti reali contingenti. Noi diciamo, ad es., che due cose uguali a una terza sono uguali fra loro, e questa è una verità necessaria; ma gli enti reali che stanno a fondamento di tale verità sono cose individue e contingenti; ciò che esiste non è « la cosa uguale » come essenza universale, ma sono le diverse cose individue e contingenti: uomini, alberi, estensioni, ecc., che sono o possono essere fra loro in rapporto di uguaglianza. L'universalità è un prodotto della nostra astrazione; l'eternità e immutabilità non sono caratteri positivi delle essenze universali, ma sono puramente negative: avendo noi prescisso, nell'astrarre, dall'esistenza individuale e contingente, abbiamo dinnanzi un oggetto ideale che non è nel tempo, non nasce nè muore; ma non nasce nè muore per la semplice ragione che, *come universale, non esiste*. Dunque non si può partire dalle verità necessarie, eterne ed immutabili, per affermare

---

[12] Ad es., « deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda, et propria suis quibusque tribuenda, ... incorruptum melius esse corrupto, inviolabile violabili ... ». *De Lib. arb.* II, cap. 10.

che esiste un Ente eterno ed immutabile, poichè quell'eterno e quell'immutabile che è nel mio intelletto *non esiste* (non esiste *come* eterno ed immutabile) e ciò che esiste (ed è pensato da me nelle verità necessarie) non è nè eterno nè immutabile. Anche qui, come nell'argomento anselmiano, bisognerebbe, perchè l'argomento avesse valore, che quelle idee universali che ho presenti fossero da me intuite nell'intelletto divino, dove veramente *esistono* come eterne ed immutabili, perchè si identificano con l'essenza divina.

Molti scolastici [13] riconoscono invece valore all'argomento *ex veritatibus aeternis* ed all'obiezione sopra accennata rispondono che il fondamento ultimo delle essenze da noi astratte risiede in un Ente positivamente eterno ed immutabile. Assento pienamente, ma domando: come sappiamo noi che il fondamento ultimo delle essenze è dato dall'Essenza divina? Lo sappiamo prima o dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio? Uno dei sostenitori dell'argomento agostiniano, il Romeyer, afferma: « L'existence contingente des choses suppose leur essentielle vérité et ne la fonde pas. Où trouver ce fondement? ». Certo, nell'ordine ontologico, l'esistenza contingente delle cose suppone che esse siano create secondo un'idea divina che è fondamento della loro essenziale verità; ma nell'ordine conoscitivo si risale dall'esistenza contingente all'esistenza di una Essenza immutabile e di un eterno intelletto, fondamento di tutti i possibili.

Riconosciamo all'argomento *ex veritatibus aeternis* un'anima di verità, che è questa: la possibilità di pronunciare sulle cose verità necessarie (e quindi di astrarre dai meri fatti una essenza intelligibile) suppone una intrinseca intelligibilità delle cose. Donde deriva tale intelligibilità? Si dovrà rispondere, come abbiamo visto: da una Intelligenza creatrice. Ma per dare questa risposta bisogna seguire una delle vie che, manifestandoci la contingenza delle cose, dimostri che esse non hanno in sè la fonte della loro intelligibilità, ossia che non hanno in sè la ragion sufficiente del loro essere.

---

[13] Essi sono citati, ad es., dal BOYER, *Cursus philos.* II, pag. 329, che, anch'egli, riconosce valore all'argomento. Anche la citazione del Romeyer, fatta sotto, è presa dal volume del Boyer, pag. 331.

Altra prova del Leibniz

Affine all'argomento agostiniano è quello del Leibniz nelle proposizioni 43-44 della *Monadologia*. « È vero altresì che in Dio non risiede soltanto la fonte delle esistenze, ma anche quella delle essenze, in quanto sono reali, o di quel che v'è di reale nella possibilità. E ciò perchè l'intelletto di Dio è la sede delle verità eterne o delle idee da cui esse dipendono e senza di esso non vi sarebbe nulla di reale nelle possibilità, e non soltanto nulla di esistente, ma anche nulla di possibile. È necessario infatti che se c'è una realtà nelle essenze o possibilità, o anche nelle verità eterne, questa realtà sia fondata su qualche cosa di esistente e di attuale, e per conseguenza sull'esistenza dell'Essere necessario nel quale l'essenza implica l'esistenza ...».

Osserviamo che Leibniz dice: « *Se* c'è una realtà nelle essenze o possibilità ». Ora come si fa a saper questo? Non si può saperlo se non deducendo la possibilità dalla attualità. Ma è sufficiente l'attualità delle cose contingenti a garantirci la loro possibilità. Certo la possibilità dell'uomo, del monte ecc. è fondata su qualche cosa di esistente, ma questo qualche cosa di esistente potrebbero essere gli uomini, i monti, ecc., esistenti; non posso dire che il qualche cosa di esistente che sta a fondamento delle possibilità sia Dio perchè, per ipotesi, non so ancora se Dio esista. Posso dire: l'uomo in genere è possibile, anche senza sapere che esiste Dio, perchè so che ci sono uomini esistenti. Ma non posso dire: altri uomini oltre a quelli esistenti sono possibili, senza sapere che esiste Dio.

L' « unico argomento » di Kant

Identico a questo argomento del Leibniz è quello che Kant, nel periodo pre-critico ritiene sia *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* (1763).

Premesso che l'essere (esistenza) non è predicato o determinazione di nessuna cosa, ossia non aggiunge nulla all'idea di una cosa, non specifica la natura di una cosa (poichè la natura di una cosa non è affatto accresciuta o modificata per il fatto di essere o non essere esistente) Kant osserva (e giustamente) che l'esistenza di una cosa non potrà mai esser dedotta dal concetto della cosa stessa. Egli si domanda poi in che cosa consiste la possibilità di una cosa

(si parla sempre di possibilità intrinseca), e distingue una duplice possibilità: formale e materiale. La possibilità *formale* consiste nella non-contraddizione degli elementi che costituiscono il possibile. « Un triangolo che sia quadrato è assolutamente impossibile ... questa impossibilità si fonda unicamente su relazioni logiche di un pensabile con l'altro ».[14] La possibilità *materiale* consiste nell'esser dati quegli elementi che sono compatibili fra loro: « Un triangolo che ha un angolo retto è in sè possibile. Così il triangolo che l'angolo retto sono i *dati* o il *materiale* in questo possibile; ma l'accordo dell'uno con l'altro secondo il principio di contraddizione è il *formale* della possibilità ».[15] La possibilità presuppone dunque l'essere, il possibile presuppone l'attuale, perchè se si toglie l'essere, si toglie il materiale della possibilità. « Ma che vi sia una possibilità e pur non vi sia nulla di reale, ciò è contraddittorio; poichè se nulla esiste, neppure è dato nulla che sia pensabile ...».[16] Ciò non significa che solo ciò che è attuale sia possibile: è possibile anche ciò che non è attuale, purchè ci sia un *altro* attualmente esistente, da cui segua la possibilità del primo. Per es., l'uomo sarebbe possibile anche se nessun uomo attualmente esistesse *purchè* l'uomo possa esser pensato da Dio attualmente esistente.[17] Ma — continua Kant — *è necessario che qualche cosa sia possibile*, dunque è necessario che qualche cosa *sia*. Dunque esiste qualche cosa di necessario. Questo ente assolutamente necessario è unico perchè se fosse con un altro sarebbe dipendente da questo altro e quindi non più assolutamente necessario. Kant continua quindi a dedurre gli altri attributi: è semplice, è immutabile ed eterno, è la somma realtà, è spirito. In questa prima parte Kant ha esposto la sua prova dell'esistenza di Dio, nella seconda parte mostra l'utilità di questa prova, nella terza parte mostra che tale prova è l'*unica* che concluda con assoluta certezza. E qui troviamo osservazioni che ritroveremo nella *Critica della ragion pura*.

L'unico argomento kantiano non è valido. Il passaggio non giustificato sta nell'affermazione: *è necessario che qualche cosa sia pos-*

[14] KANT, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, Bari, Laterza, 1953, pag. 117.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, pag. 118.
[17] Fin qui Kant è perfettamente d'accordo con la scolastica. Cfr. A. MASNOVO, *Problemi di metafisica e di criteriologia.*

sibile. Infatti *se* qualche cosa è, necessariamente qualche cosa è possibile (*quidquid est, dum est, necesse est esse*), ma se l'esistenza di quel qualche cosa è contingente anche la sua possibilità è contingente.

2. Le critiche kantiane alle prove dell'esistenza di Dio

Fra le obiezioni alla possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio ricorderemo solo quelle più famose: quelle di Kant nella *Critica della ragion pura.*

Kant distingue tutte le possibili prove dell'esistenza di Dio in tre tipi: prova ontologica, cosmologica, fisico-teologica. « Tutte le vie che per questo rispetto (per dimostrare l'esistenza di Dio) si possono battere muovono: 1) o dall'*esperienza determinata* e dalla particolare natura del mondo sensibile e salgono da esso, secondo le leggi della causalità, fino alla causa suprema fuori del mondo; 2) ovvero mettono empiricamente a fondamento soltanto un'*esperienza indeterminata,* cioè un'esistenza qualunque; 3) o fanno infine astrazione da ogni esperienza e conchiudono affatto a priori *da semplici concetti* all'esistenza di una causa suprema. Il primo argomento è l'argomento fisico-teologico, il secondo il cosmologico, il terzo l'ontologico. Non ce n'è e neanche ce ne può essere altri ».[18] Ora, dice Kant, la prova ontologica non ha valore perchè implica un illegittimo passaggio dall'ordine ideale all'ordine reale; la prova cosmologica, oltre ad altri difetti, ha quello di appoggiarsi sulla prova ontologica, e quindi cade con questa; la prova fisico-teologica, oltre ad altri difetti, ha quello di appoggiarsi sulla prova cosmologica, e quindi cade con questa; sicchè non resta nulla delle prove tradizionali.

Per la prova ontologica possiamo, almeno nella conclusione, essere d'accordo con Kant.

---

[18] *Critica della ragion pura,* trad. Gentile-Lombardo Radice (riveduta da V. Mathieu), Bari, Laterza, 1963, pag. 476.

Kant espone la prova così: « Se qualche cosa esiste, deve esistere anche un essere assolutamente necessario. Ma io stesso, per lo meno, esisto, dunque esiste un essere assolutamente necessario ... Ma la prova deduce più oltre: l'essere necessario non può essere determinato se non in un unico modo, cioè rispetto a tutti i possibili predicati opposti per uno solo di essi e però deve essere completamente determinato dal suo concetto. Ora, c'è un concetto solo di una cosa possibile che a priori determini questo completamente, ossia quello dell'*ens realissimum*. Il concetto dunque di Essere realissimo è l'unico concetto onde possa essere pensato un Essere necessario; cioè esiste in modo necessario un Essere supremo ».[19]

Dunque secondo Kant la prova cosmologica consta di due parti:
1) Passaggio da un'esistenza in generale ad una esistenza necessaria.
2) Attribuzione di questa esistenza necessaria all'*ens realissimum*, ossia all'essere perfettissimo.

Kant critica tutte e due le parti.

a) Il primo passaggio contiene in sè « un nido di pretese dialettiche », dice Kant,[20] e ne enumera quattro. La prima è quella che consiste nel concludere da un contingente ad una causa. Ora il principio che ci permette di inferire da un contingente una causa vale solo per il mondo sensibile, come Kant ha concluso nell'Analitica trascendentale.

Osservo: il principio che Kant ha giustificato come necessario *solo* per unificare il mondo dell'esperienza è la « Seconda analogia dell'esperienza », cioè il principio che, affermando l'esistenza di rapporti necessari tra fenomeni, permette di inferire da un fatto contingente una causa *determinata;* non è il principio « ogni contingente è causato ». Kant compie dunque qui implicitamente quella identificazione fra i due significati del così detto principio di causa che abbiamo denunciata nel capitolo quinto.

Tuttavia Kant ritiene che anche il principio « ogni contingente è causato » presenti difficoltà. Infatti se si intende per *contingente* ciò di cui si può pensare il non essere, resta da vedere se questo

---

[19] *Ibid.*, pagg. 485-86.
[20] *Ibid.*, pag. 488.

poterne pensare il non essere è solo un capriccio o si fonda sulla natura di ciò che è pensato non esistente. In altre parole: bisogna dimostrare che esiste qualcosa di contingente; ora la contingenza (la *reale* possibilità di non essere) può essere inferita solo dal cominciare ad essere di una cosa o dal suo finire, ossia dal mutamento.[21]

Osserverei: è proprio quello che si fa nelle prime tre vie tomistiche. Perchè dunque Kant, senza dircene esplicitamente il motivo, ritiene che, se si inferisce la contingenza dal mutamento, il principio « ogni contingente è causato » non è più un principio analitico?

Credo si debba rispondere: per due motivi. Il primo è il concetto kantiano di giudizio analitico come giudizio tautologico — e per questo rimandiamo al primo volume di questi *Elementi*. Il secondo è il presupposto che tutto ciò che è dato nel tempo (e ogni mutamento è dato nel tempo) sia fenomeno nel senso kantiano, e non cosa in sè. Se dunque la causa è condizione necessaria del mutamento, essa è condizione necessaria del modo in cui *ci appaiono* le cose, non delle cose in sè. Osservo: se non si ammette la teoria del tempo come intuizione pura, non si potrà accettare questa conclusione kantiana.

La seconda « pretesa dialettica » denunciata da Kant nella proposizione « se esiste qualcosa, esiste un ente necessario » è questa: si presuppone che, se ciò che esiste non ha in sè la ragione della sua esistenza e dipende da un altro, non si possa andare all'infinito nella dipendenza da altro, ma si debba finalmente trovare un ente che ha in sè la ragione del suo essere. Ora, obietta Kant, una serie infinita non può essere data tutta insieme, ma non è escluso che si debba risalire sempre da un condizionato alla sua condizione senza trovar mai una condizione incondizionata. E ciò perchè le condizioni dei fenomeni alle quali possiamo risalire sono sempre fenomeni, quindi mai incondizionate (un fenomeno è per definizione un condizionato: condizionato dalla cosa in sè e dal soggetto al quale appare).

Osservo: questa obiezione kantiana suppone che il procedimento per dimostrare l'esistenza di un Ente necessario o di una Causa prima sia quello di risalire da un fatto a ciò che lo ha preceduto nel mondo dell'esperienza e così via; sia quello insomma di risalire alle *causae fiendi* e di cercare per questa via un *inizio* assoluto. Ma nell'esporre

---

[21] *Ibid.*, pagg 245 e 253.

le *vie* tomistiche abbiamo detto che Dio *non* si trova come l'*inizio* del mondo, ma come ciò senza cui il mondo diveniente sarebbe contraddittorio; non si trova all'origine di ciò che *precede* il fenomeno (la causa in senso humiano e kantiano) ma all'origine dell'essere di ciò che constatiamo.

La terza « pretesa dialettica » è quella di aver appunto esaurita la serie di tutte le condizioni quando si è affermato che esse dipendono da un incondizionato. E invece se le condizioni sono *date*, esse si presentano sempre come condizionate.

Osservo: l'incondizionato è inferito come la ragion d'essere di ogni condizionato (di ogni diveniente, di ogni causato) ma niente affatto come la serie totale delle condizioni. In altre parole: l'efficacia causale della Causa prima è la ragion d'essere di ogni divenire e di ogni incominciare, ma non esclude affatto che nel mondo dell'esperienza la serie degli effetti si dispieghi in una serie infinita. Ripeto: quando si afferma l'esistenza di Dio non si afferma l'esistenza di ciò da cui *comincia* il mondo, ma l'esistenza di ciò che fa essere il mondo, l'esistenza di ciò di cui *ogni* ente mutevole ha bisogno per essere.

La quarta « pretesa dialettica » riguarda piuttosto il concetto della possibilità di Dio come ente perfettissimo che non l'inferenza da un'esistenza qualsiasi all'esistenza necessaria.

b) Il secondo passaggio (dall'ente necessario all'ente perfettissimo) non è legittimo perchè implica un ricorso alla prova ontologica, già dimostrata invalida. « Per porre sicuramente il suo fondamento questa prova (cosmologica) si affida all'esperienza e si dà così un'aria come se fosse diversa da quella ontologica che ripone tutta la sua fiducia in meri concetti puri a priori. *Ma di questa esperienza la prova cosmologica non si serve se non per fare un solo passo, cioè per passare all'esistenza di un essere necessario. Quali proprietà questo abbia, l'argomento empirico non può dircelo;* e allora la ragione prende interamente congedo da esso e va in traccia di meri concetti, ossia cerca quali proprietà debba avere un Essere assolutamente necessario in generale, il quale, cioè, tra tutte le cose possibili contenga in sè le condizioni richieste di una necessità assoluta. Ma essa crede di trovare questi requisiti unicamente nel concetto di un essere realissimo e quindi conclude: esso è l'essere assolutamente necessario. Se non che, è chiaro, in *questo si presuppone che il con-*

cetto dell'Essere della più alta realtà soddisfaccia al concetto dell'assoluta necessità dell'esistenza, cioè che da quella si possa conchiudere a questa; proposizione che era affermata dall'argomento ontologico, il quale dunque si assume nella prova cosmologica e si mette a suo fondamento, laddove si era voluto evitarlo ».[22] La prova cosmologica, ci dice Kant, non è altro che la prova ontologica vista da rovescio. Infatti nella prova ontologica io dico: l'idea dell'essere perfettissimo è tale che in essa deve essere compresa anche l'esistenza necessaria; nella prova cosmologica dico: l'esistenza necessaria deve competere all'essere perfettissimo: e poichè non vale la prova ontologica, neppure quella cosmologica ha valore. Kant fa dunque questo fondamentale rimprovero al secondo passaggio della prova cosmologica: tu arrivi da una parte ad un'esistenza necessaria (ma a *che cosa* appartenga l'esistenza necessaria non sai); d'altra parte, e per altra via (con un puro gioco di concetti), arrivi ad un essere perfettissimo (ma non sai se questo esista). A un bel momento metti insieme essere perfettissimo ed esistenza necessaria e dici: l'essere perfettissimo esiste necessariamente. Ma il tuo mettere assieme è affatto arbitrario.

Osserviamo che questa scissione non c'è nella teologia naturale di S. Tommaso. Le prove tomistiche, infatti, non partono mai da una « esistenza in generale » ma sempre dall'esistenza di qualche cosa con determinati caratteri essenziali: dall'*esistenza di ciò che muta, dall'esistenza di ciò che comincia, di ciò che finisce, dall'esistenza di ciò che ha un certo grado di perfezione.* « Io stesso, per lo meno, esisto », dice Kant esponendo il fatto da cui parte la prova cosmologica. Benissimo; ma quando dico « io esisto » non considero in me soltanto l'esistenza in generale, ma considero l'esistenza di *me* come diveniente, imperfetto, insufficiente nell'essere; ed è perchè non trovo in *me* la ragione della mia esistenza che affermo l'esistenza di un altro diverso da me. Diverso precisamente in quel carattere che è segno della mia insufficienza. E siccome il segno più evidente della mia insufficienza è il divenire, dico che l'Altro deve essere indivenibile, e quando ho detto indivenibile ho detto Atto puro, quindi perfettissimo. Non ricorro affatto ad un gioco di concetti, alla prova ontologica, per dire che l'essere necessario è anche essere

---

[22] *Ibid.*, pagg. 486-87.

perfettissimo, procedo sempre dietro la spinta dell'esperienza, o meglio di quella contraddizione che ho trovato nell'esperienza e che devo risolvere affermando l'esistenza di Dio.

L'esistenza in generale dalla quale parte la prova cosmologica esposta da Kant è un'astrazione vuota: il vero dato è una *natura esistente*, quindi la conclusione a cui arrivo è, non già l'esistenza necessaria di non so che cosa, ma l'esistenza necessaria di una cosa che deve avere in sè i caratteri che spiegano il fatto da cui sono partito.[23]

Critica alla prova fisico-teologica

Ecco come Kant riassume la prova fisico-teologica: « I momenti principali della detta prova fisico-teologica sono i seguenti: 1) Nel mondo vi sono dappertutto segni evidenti di un ordinamento secondo uno scopo determinato, attuato con grande sapienza e in un tutto di indescrivibile molteplicità di contenuto ... 2) Alle cose del mondo questo ordinamento finale è affatto *estraneo* e aderisce ad esse solo in modo *contingente;* cioè la natura della cosa non avrebbe potuto da sè, con mezzi così vari tra loro coordinati, accordarsi per uno scopo finale determinato, se essi non fossero propriamente scelti e disposti a ciò da un principio razionale ordinatore ... 3) Esi-

---

[23] Per questa critica alla critica kantiana si vedano gli *Studi esegetici, critici, comparativi sulla Critica della Ragione pura*, di G. Zamboni, Verona, 1931, assai pregevoli per serietà e acutezza di indagine. Chi scrive, tuttavia, non accetta la tesi fondamentale di questo libro, secondo la quale Kant e S. Tommaso avrebbero un diverso concetto dell'essere: per Kant l'essere sarebbe semplicemente l'*esserci* privo di *actus essendi*. Ambedue i filosofi (Kant e S. Tommaso) ragionerebbero bene, ma partendo da un diverso concetto dell'essere. Non credo possa esistere « una mentalità priva del concetto di *actus essendi* » (*op. cit.*, pag. 52), perchè non c'è pensiero che non sia pensiero dell'essere e perchè anche un puro esserci (che cos'è il puro esserci che non abbia l'*actus essendi?* forse l'ente ideale?) non è pensabile se non in funzione dell'ente reale ed attuale. A proposito poi delle prove dell'esistenza di Dio, mentre per lo Zamboni il punto di partenza è la composizione reale di essenza ed essere nelle creature, e la contingenza del mutevole è un punto di arrivo (*op. cit.*, pag. 50), secondo chi scrive il punto di partenza è la constatazione del divenire e il riconoscimento della insufficienza del divenire a spiegare se stesso — e la composizione reale di essenza ed essere è il punto di arrivo. Punto di arrivo, come osserva A. Masnovo, nell'ordine della *ricerca*, della scoperta della verità, anche se possa essere punto di partenza nella ricostruzione sistematica della verità.

ste dunque una *causa sublime e saggia* (o più cause), che deve essere la causa del mondo non semplicemente come una natura onnipotente operante ciecamente per la sua produttività ma come intelligenza per la sua libertà. 4) L'unità di questa causa si può concludere dall'unità della relazione reciproca delle parti del mondo come pezzi di un'opera d'arte, in ciò su cui domina la nostra osservazione, ma più in là, secondo tutti i principî della analogia, con verosimiglianza ».[24]

Prima di esporre le critiche kantiane osserviamo alcune differenze fra la prova fisico-teologica riferita da Kant e la quinta via tomistica, differenze che sono a tutto vantaggio della quinta via. 1) La prova fisico-teologica parte dal presupposto che l'ordinamento finalistico sia « affatto estraneo alle cose del mondo e aderisca ad esse solo in modo contingente »; ossia parte dal presupposto di una natura che, intrinsecamente, è puro meccanismo, e che è poi finalizzata dal di fuori, come un orologio. L'acciaio, infatti, di cui è costruito un orologio non è ordinato ad essere orologio piuttosto che un'altra cosa: è solo il disegno e la volontà dell'orologiaio quello che dispone le parti dell'acciaio in modo tale da formare un orologio. Lo stupore dal quale nasce la prova fisico-teologica riferita da Kant è lo stupore di fronte ad un acciaio che, essendo per sè indifferente a diventare orologio piuttosto che a rimanere sbarra d'acciaio, di fatto diventa orologio. La prova fisico-teologica parte, insomma, dalla considerazione di un universo cartesianamente concepito. Una teoria che scoprisse, *immanente* all'ente stesso finalizzato, un principio unificatore e finalizzatore, toglierebbe senz'altro la base della prova fisico-teologica riferita da Kant, come osserverà Kant stesso e come noi riferiremo tra poco. La quinta via tomistica parte invece dall'affermazione di una finalità *immanente* ai corpi naturali, specialmente ai viventi: parte dalla considerazione di una natura aristotelicamente concepita, nella quale ogni corpo ha una forma, ogni vivente ha un'anima che è principio di unità e di armonia fra le sue varie parti ed attività. Ma, pur affermando che il principio di tale armonia è immanente ai singoli corpi, dimostra che questo principio immanente non è ragion sufficiente della finalità osservata, poichè opera intelligentemente, pur non essendo esso stesso intelligente, e perciò deve essere stato posto negli enti naturali da una causa in-

---

[24] *Critica della ragione pura*, trad. cit., pagg. 499-500.

telligente. 2) La prova riferita da Kant parte dal finalismo di *tutta* la natura; la quinta via parte dal finalismo di *certi enti.*

Vediamo ora le osservazioni di Kant. Il quale ha simpatia per la prova fisico-teologica: la giudica un argomento forte, ma *non* un argomento *apodittico.* « Questa prova merita d'essere sempre menzionata con rispetto. Essa è la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione umana. Essa ravviva lo studio della natura come da esso ella medesima ha la sua esistenza e riceve sempre nuova forza. Essa porta fini e scopi dove la nostra osservazione da sè non li avrebbe scoperti e amplia le nostre conoscenze della natura col filo conduttore di una particolare unità, il cui principio è fuori della natura. E queste conoscenze reagiscono sulla loro causa, cioè sull'idea che ha dato loro occasione, e accrescono la fede in un sommo Creatore fino a una *convinzione irresistibile.*

« Sicchè sarebbe non solo sconfortante, ma anche del tutto inutile tentar di detrarre qualche cosa all'autorità di questa prova ... ma non per questo tuttavia possiamo approvare le pretese che questa specie di prova potrebbe avanzare a una *certezza apodittica,* a una adesione che non abbia bisogno di favori e di appoggi estranei; nè può in alcun modo recare pregiudizio alla buona causa *abbassare il linguaggio dogmatico di un baldanzoso cavillatore al tono della moderazione e della discrezione proprio di una fede sufficiente* a tranquillizzare, benchè appunto non tale da imporre una sottomissione incondizionata ».[25] E qui vengono in mente le famose parole della Prefazione alla II ediz. della *Critica della ragion pura:* « Dovetti toglier di mezzo il sapere per far posto alla fede ».

Perchè non si arriva alla certezza apodittica, ossia all'evidenza, secondo Kant? Perchè « La prova fisico-teologica non può dimostrar mai da sola l'esistenza di un essere supremo [essere perfettissimo], ma deve lasciar sempre a quella ontologica (a cui serve soltanto d'introduzione) di colmare questo difetto; pertanto, questa [prova ontologica] contiene sempre l'unico possibile argomento (purchè si tratti solo di una prova speculativa) che a nessuna ragione umana è dato di superare ».[26] E ciò perchè la prova fisico-teologica « potrebbe al più dimostrare *un architetto del mondo,* che sarebbe sempre molto limitato dalla capacità della materia da lui elaborata,

---

[25] *Ibid.,* trad. cit., pagg. 498-99.
[26] *Ibid.,* pag. 499.

ma *non un creatore del mondo* alla cui idea tutto è sottoposto: la qual cosa è ben lontana dal bastare al grande scopo a cui si mira, di dimostrare un essere originario sufficiente a tutto ».[27]

Per attribuire all'Architetto del mondo i caratteri divini dovremo ricorrere alla prova ontologica: « Dopo che si è giunti all'ammirazione della grandezza, della sapienza, della potenza, ecc., dell'autore del mondo e non si può andare più oltre, si abbandona a un tratto questa prova condotta con argomenti empirici, e si viene alla contingenza del mondo dedotta fin dal principio dall'ordine e dalla finalità del mondo stesso. Da questa contingenza sola intanto si sale, unicamente per concetti trascendentali, all'esistenza di un essere assolutamente necessario e dal concetto della necessità della causa prima a un concetto assolutamente determinato o da determinare della medesima, ossia di una realtà omnicomprensiva (Ente perfettissimo). La prova fisico-teologica è dunque rimasta incagliata, e in questo imbarazzo è saltata senz'altro alla prova cosmologica, e poichè questa non è altro che una prova ontologica mascherata, essa ha conseguito il suo scopo solo per mezzo della ragione pura (a priori), sebbene da principio avesse rinnegato ogni parentela con questa e costruito tutto su prove desunte dall'esperienza ».[28]

La critica è dunque questa: la prova fisico-teologica parte dalla contingenza di *certi aspetti* del mondo (ordine, finalità), quindi può *al più* portare ad una ragione di *questi* aspetti: all'architetto del mondo; invece salta ad affermare la contingenza dell'*essere* del mondo per poter concludere che l'architetto del mondo è anche l'Essere necessario, e di qui deve poi passare alla prova ontologica per determinare l'essenza di questo Essere necessario.

Rispondiamo: non si salta dall'ordinatore intelligente all'Essere necessario, ma si dimostra, deducendo gli altri attributi divini dai primi che abbiamo conosciuti, che l'Essere necessario deve anche essere intelligente e quindi ordinatore del mondo, come vedremo nei capitoli seguenti.

Ma Kant accenna ad un'altra obiezione contro la prova fisicoteologica: E chi ci dice che l'ordine delle cose sia contingente? Non potrebbe essere un ordine necessario alla natura delle cose? Noi affermiamo che la finalità, l'ordine, l'armonia vengono alle cose

[27] *Ibid.*, pag. 501.
[28] *Ibid.*, pag. 502.

dal di fuori, da un ordinatore supremo, in base ad un semplice argomento d'analogia, perchè vediamo che nei prodotti dell'arte umana la finalità è data dall'intelletto umano, che per es., in un orologio la connessione fra i vari pezzi segue, non dalla natura dei pezzi, ma dal modo con cui li ha disposti l'uomo. Ma chi ci dice che sia così in natura?

Questa obiezione è formulata più ampiamente nella *Critica del Giudizio*, dove si dice: « È assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente e tanto meno spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna secondo i principî puramente meccanici della natura ... ma giudicheremmo troppo temerariamente se dicessimo che, anche potendo penetrare fino al principio della natura nella specificazione delle sue leggi generali ... non si può trovare in essa un principio nascosto sufficiente a spiegare la possibilità degli esseri organizzati, senza ammettere un disegno nella loro produzione ... perchè, donde ci verrebbe questa conoscenza? ».[29] In altre parole: se conoscessimo perfettamente la natura di un vivente, come può conoscerla un intelletto intuitivo, chi ci dice che non potremmo scoprire in tale natura l'origine della sua attività così ordinata, senza bisogno di ricorrere ad una specie di grande orologiaio della natura?

Osserviamo che questa critica va solo contro una prova, come quella riferita da Kant, che parta da un presupposto meccanicistico, non contro la quinta via tomistica. Nella concezione aristotelico-tomistica, infatti, non solo è possibile, ma è *necessario* che ci sia un principio intrinseco di organizzazione, e tuttavia tale principio intrinseco è la causa immediata, ma non può essere la causa ultima della finalità che si manifesta nel vivente, poichè tale finalità è intelligente, mentre sarebbe assurdo, ad es., attribuire l'intelligenza all'anima vegetativa di una pianta. In altre parole: secondo Kant si dovrebbe ammettere un Finalizzatore trascendente solo se *non* ci fosse un principio immanente di finalità (ora, obietta Kant, può darsi che un principio immanente di finalità ci sia); secondo S. Tommaso, invece, il principio immanente di finalità (la forma sostanziale) non si può spiegare se non come l'effetto di una Causa prima intelligente: come il sigillo di intelligibilità che ogni cosa riceve dalla prima Intelligenza.

---

[29] *Critica del Giudizio*, trad. Gargiulo, Bari, Laterza, 1938 (ristampa), pag. 263.

Capitolo Decimo

L'ESSENZA DI DIO.
DIO COME PRIMO ENTE

Le cinque vie tomistiche ci hanno portato ad affermare l'esistenza di un Immutabile o Indivenibile, di una Causa prima incausata, di un Ente necessario, di un Ente perfettissimo, di una Intelligenza ordinatrice. Questi diversi attributi appartengono ad una medesima realtà che noi possiamo chiamare Dio, oppure appartengono ad enti diversi?

Questa domanda ci introduce al problema della natura di Dio, della natura di quell'Altro [1] che abbiamo dovuto ammettere come ragion d'essere del mondo dell'esperienza, di quell'Altro senza il quale questo mondo (il mondo del divenire, dell'incominciare e del finire, del più e del meno nella perfezione, della preordinazione ad un fine) sarebbe contraddittorio.

Prima, però, di determinare, per quanto a noi è possibile, la natura di Dio, riflettiamo a come si ponga per noi questo problema. 1) *Non* siamo partiti da un concetto di Dio già preesistente nel nostro spirito e ci siamo domandati se ad esso competa l'esistenza, ma siamo partiti dalla considerazione di cose esistenti, che non potrebbero esistere se non ci fosse dell'Altro. 2) Ogni dimostrazione dell'esistenza di questo Altro ce lo ha fatto conoscere sotto un determinato attributo: immutabile, incausato, ecc. Dimostrando l'esi-

[1] Per brevità e per semplicità continueremo a chiamare Dio questo *Altro*. A rigore saremmo autorizzati a parlare di Dio solo dopo averne meglio determinata la natura.

stenza di Dio, ne abbiamo già colto qualche attributo, abbiamo già cominciato a determinarne l'essenza. 3) Ogni determinazione ulteriore della natura di Dio sarà fatta in base a quei primi attributi di Lui che abbiamo conosciuti dimostrandone l'esistenza. 4) Una sola è dunque la via che ci porta a dimostrare l'esistenza ed a determinare l'essenza di Dio, e la via è questa: di Dio si deve affermare (in filosofia) tutto quello e solo quello che è necessario per rendere ragione del (ossia per togliere la contraddizione dal) mondo dell'esperienza.

1. Dio è atto puro

Eternità e necessità

L'Immutabile deve essere *eterno*. Secondo la definizione di Boezio, l'eternità è *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Questa definizione esprime i due elementi necessari al concetto di eternità: eterno è ciò che è: 1) senza principio e senza fine (*interminabilis vitae*); 2) senza successione (*tota simul*). Ora, inizio, fine, successione, sono forme di divenire, di mutamento; implicano sempre un passaggio dalla potenza all'atto, quindi vanno esclusi dall'Immutabile.[2]

Ciò che è eterno è *necessario*. Infatti l'eterno non può non essere e quindi è necessario. Il termine della prima via si identifica dunque con quello della terza.

Dio è atto puro

L'Immutabile è *atto puro*, ossia non ha in sè potenza passiva, non può essere ciò che ancora non è. La potenza passiva, infatti, è la radice del divenire, poichè divenire significa passare dalla potenza all'atto; dunque ciò che non può mutare, che non può divenire, non ha in sè potenza passiva, ma, per dir così, è già tutto quello che

[2] « Omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum est autem Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine ». I *Contra Gent.*, cap. 15.

potrebbe essere: è atto puro. Che l'Immutabile sia atto puro si può dimostrare anche così: all'Immutabile siamo ricorsi come a ragion d'essere di ogni divenire; ora la ragion d'essere del divenire è un ente in atto, come si vide sopra[3] il che vuol dire: la ragion d'essere di *questo* divenire è in un ente che possieda già in atto ciò a cui questo divenire tende, ma la ragion d'essere del divenire *in quanto tale* (del divenire *überhaupt*) è in un ente che sia in atto tutto ciò che è possibile essere, che sia, cioè, atto puro.[4]

È contraddittorio, dunque, pensare l'Atto puro in divenire. L'Atto puro esclude da sè ogni divenire, non già perchè sia qualche cosa di morto o di statico, ma perchè possiede già tutta la vita che è possibile possedere, perchè, per dir così, si possiede perfettamente senza aver bisogno di cercarsi.

Semplicità divina

Poichè Dio è atto puro, dobbiamo negare in Lui qualsiasi tipo di potenza e qualsiasi tipo di composizione, poichè ogni composizione suppone potenza. « Più elementi non possono unirsi se ivi non ci sia qualche cosa in atto e qualche cosa in potenza ». Supponiamo infatti che due elementi si uniscano; come potrà avvenire la sintesi? O perchè uno dei due è assorbito dall'altro, e allora l'elemento assorbito è in potenza rispetto all'altro, e passa nell'altro; oppure perchè ognuno dei due si fonde in un terzo ente, perde la propria natura per acquistarne una nuova, e allora entrambi gli elementi sono in potenza rispetto al *tertium quid*, alla sintesi. « Le cose che sono in atto non si uniscono se non esteriormente, come cose legate o congregate insieme, e queste non costituiscono un ente solo. Tuttavia, anche in questo caso le parti collegate sono come in potenza rispetto all'unione: sono infatti unite in atto dopo essere state unibili in potenza. Ora in Dio non vi è alcuna potenza, dunque in Lui non vi è alcuna composizione ».[5]

Ora non resta che da applicare questo principio generale ai vari tipi di composizione che l'esperienza ci offre.

[3] Capitolo quarto.
[4] I *Contra Gent.*, cap. 16.
[5] *Ibid.*, cap. 18.

Supponendo che vi sia nei corpi una composizione di materia e forma, e che la materia sia l'elemento potenziale, concluderemo che in Dio non vi è materia e che Dio non è corpo. Ma, anche prescindendo dalla teoria ilemorfica,[6] che svolgeremo in filosofia della natura, diremo che Dio non è corpo, perchè il corpo, come esteso,[7] implica una pluralità, e quindi una composizione di parti.

In Dio non c'è composizione fra sostanza e accidente. Essere infatti una sostanza distinta dagli accidenti significa avere una realtà fondamentale suscettibile di (ossia in potenza a) ulteriori determinazioni, di ulteriori attuazioni. Io, ad es., ho certe qualità, compio certi atti che sono, sì, *miei* (di me), ma non sono *me;* tant'è vero che io posso essere *io* anche senza quelle qualità o quegli atti. Ciò significa che quella realtà fondamentale che sono io (la mia sostanza), è suscettibile di diverse attuazioni, è in potenza a diverse qualità ed attività. In Dio non può dunque esserci tale composizione: in Dio tutto è sostanziale, tutto si identifica con ciò che egli è. A rigore non si può quindi dire che Dio *ha* una perfezione o una attività, ma si deve dire che *è* le sue perfezioni e le sue attività; ogni perfezione, ogni attributo divino, ogni attività di Dio si identifica con la sostanza divina, è Dio stesso.

2. Dio è l'Ipsum Esse subsistens

Ma andiamo più avanti: anche la distinzione fra *ciò che* una cosa è (la sua essenza), e l'essere in atto, implica nella cosa stessa una potenzialità; quindi dovremo negare in Dio anche questa composizione ed affermare che in Dio l'*essenza e l'essere in atto si identificano.* Il che vuol dire: non solo Dio *è* (e non: *ha*) ogni sua perfezione, ma Dio *è* (e non *ha*) l'essere in atto; verità che si esprime con le parole: Dio è l'*Ipsum Esse subsistens.*

Si suol dire che questo attributo esprime l'essenza metafisica

[6] Teoria della composizione di materia e forma nei corpi; da ὕλη (materia) e μορφή (forma).

[7] Uno potrebbe dire: ma a questo punto io non so ancora che esistano corpi come enti estesi. Potrei rispondere che l'esistenza di realtà estese è immediatamente evidente, ma, per brevità, do all'argomento una forma ipotetica e dico: se mai esistono corpi, Dio non può essere corpo.

di Dio, il che significa: è il concetto di Dio dal quale si possono dedurre tutti gli altri attributi divini; è il concetto che meglio esprime la trascendenza di Dio, la distinzione fra Dio e tutto ciò che non è Dio. Si tratta, dunque, di un primato che questo attributo ha nella nostra conoscenza di Dio, non di un primato nell'essenza stessa di Dio, poichè, data l'assoluta semplicità divina, non ci può essere distinzione reale fra gli attributi divini, ma solo distinzione logica. Distinzione logica *cum fundamento in re*, poichè quegli attributi che in Dio si identificano, identificandosi tutti con l'essenza divina, si trovano distinti negli altri enti all'infuori di Dio; o, in altre parole, l'essenza divina nella sua unità e semplicità, contiene virtualmente [8] la perfezione che si trova frammentata e sparpagliata, per dir così, nelle altre cose.

Poichè il concetto di Dio come *Ipsum Esse subsistens* è il concetto più comprensivo che possiamo avere di Dio, occorre che ci fermiamo un poco su questo.

Gioverà accennare anche a come esso si sia formato storicamente.

L'elaborazione filosofica del concetto di Dio si svolse, nella Scolastica, sotto l'influsso del pensiero aristotelico, e la diffusione dell'aristotelismo nel mondo cristiano avvenne per tramite degli interpreti arabi ed ebrei; ora l'aristotelismo degli arabi era fortemente intinto di neoplatonismo ed accettava del neoplatonismo la concezione emanatistica, nella quale non si vedono certo molto chiaramente i confini fra il mondo e Dio. Per i filosofi cristiani, invece, il problema della distinzione fra Dio e le creature doveva porsi con particolare acutezza. E, in un primo tempo, parve soddisfacente la teoria del filosofo ebreo Ibn Gebirol (1021-1058), che i Latini chiamano Avencebrol o Avicebron, autore di un libro intitolato *Fons vitae*, scritto originariamente in arabo e tradotto in latino nel secolo XII per opera di Giovanni Ispano e Domenico Gundisalvi o Gundissalinus. Avencebrol afferma la composizione di materia e forma in *tutte* le sostanze create, siano corporee o spirituali, distinguendo poi vari tipi di materia. Questa dottrina, dicevo, sembrò risolvere in modo soddisfacente il problema della trascendenza di Dio, della distinzione fra Dio e il mondo: Dio è forma pura, tutte le altre cose sono composte di materia e forma; le cose si distinguono da Dio in quanto hanno in sè un elemento potenziale che è la materia. Avencebrol è la fonte immediata di questa teoria tanto diffusa nella filosofia medioevale, ed anche S. Tommaso, quando parla della teoria che afferma la composizione ilemorfica in tutte le creature, cita quasi sempre Avencebrol (si veda specialmente l'opuscolo *De substantiis separatis*). Ma sebbene Avencebrol fosse assai aprezzato dai Dottori medioevali, tuttavia non era una fonte cristiana; era naturale quindi che si cercasse di ritrovare la teoria di Avencebrol in una fonte più autore-

[8] Preciseremo più avanti, a pag. 165, questo concetto.

vole. La si ritrovò, o si credette di ritrovarla, in S. Agostino, specialmente nel *De Genesi ad litteram* e nel XII libro delle *Confessioni* [9].

Ad altri invece, e fra questi a S. Tommaso, la teoria di Avencebrol parve insostenibile. Secondo S. Tommaso essa deriva da una forma di realismo esagerato, ossia dal supporre « che tutto ciò che si distingue logicamente sia anche realmente distinto. Ora, nella sostanza incorporea l'intelletto apprende un aspetto per cui essa si distingue dalla sostanza corporea, ed un aspetto comune, e allora vuol concludere che ciò per cui l'incorporeo differisce dal corporeo sia quasi la sua forma, e ciò... che è comune sia la sua materia ». Ma, osserva S. Tommaso: 1) è impossibile che una stessa materia sia soggetto di forme spirituali e di forme corporee, poichè la materia di una cosa si distingue da quella di un'altra per la quantità, e nelle sostanze spirituali non c'è quantità; 2) inoltre, se ammettiamo la presenza di materia negli enti spirituali, non spieghiamo più i loro caratteri peculiari.

Secondo S. Tommaso gli enti spirituali (anima umana, Angeli) sono pure forme. Ma allora come si distinguono essi da Dio? Qual è l'elemento potenziale che li distingue dall'Atto puro? Questo elemento potenziale è la loro stessa essenza che non esiste per sè, per forza propria, ma deve ricevere l'essere, e quindi sta all'esistenza come la potenza all'atto. Dio invece esiste per sè, per sua natura; non riceve l'essere, ma è il suo proprio essere: *Ipsum Esse subsistens.*

Anche la teoria della composizione di essenza ed essere in atto nelle creature si trovava nella tradizione filosofica, e precisamente nel filosofo arabo Ibn Sina che i Latini chiamano Avicenna († 1037) [10]. Per spiegare come ogni ente all'infuori di Dio non sia necessario per sè, Avicenna introduce appunto la distinzione reale (e quindi la composizione) fra essenza ed essere. Ed anche qui, come per la teoria della composizione ilemorfica, si cercò una fonte cristiana della dottrina, e si credè di trovarla nell'opuscolo di Boezio *De hebdomadibus.* In tale opuscolo si trovano infatti proposizioni, messe innanzi a modo di assiomi, che parlano di una distinzione fra *esse* e *quod est.* Senonchè gli assiomi boeziani, come ha dimostrato il Roland-Gosselin, riguardano tutt'altro problema: quello dei rapporti tra l'essenza e l'individuo. La fonte autentica della teoria della composizione di essenza ed essere in ogni creatura è dunque Avicenna. Osserviamo però che S. Tommaso non prende la teoria di Avicenna tale e quale: Avicenna ad es., dice che l'essere è un accidente rispetto all'essenza, mentre San Tommaso afferma che l'essere attua l'essenza, fa sì che l'essenza *sia,* e non è un accidente che si aggiunga all'essenza. (*Quodl. XII*, q. 5, art. 5).

Dopo S. Tommaso la questione è stata ancora vivamente discussa: Duns Scoto (1270 circa-1308) e F. Suarez (1548-1617), fra gli altri, non accet-

---

[9] Cfr. G. THÉRY, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme*, in « *Acta hebdomadae Augustinianae thomisticae* », Torino, Marietti, 1931.

[10] Cfr. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de St. Thomas d'Aquin*, Kain, 1926.

tano la teoria della composizione, e quindi della distinzione reale [11] fra essenza ed essere nelle creature ed affermano invece la loro identità.

Dopo questo breve excursus storico, vediamo l'importanza teoretica della questione.

Dimostrazione che Dio è l'Ipsum Esse subsistens

Abbiamo detto sopra che in Dio si identificano essenza ed essere perchè in Lui non può esserci alcuna composizione; vediamo ora due altre considerazioni di S. Tommaso per dimostrare tale identità. 1) L'essere dice *atto*, poichè una cosa *è*, in quanto è in atto; ora se in una cosa l'essere in atto si distingue da ciò che la cosa è, si dovrà dire che quella cosa *ha* l'essere e quindi sta all'essere come potenza ad atto. Ma in Dio non c'è potenza, dunque non ci può essere in Lui nulla che si distingua dal suo essere attuale [12]. 2) Se una cosa *è*, e tuttavia non è lo stesso essere, avrà l'essere per partecipazione, ossia lo avrà ricevuto. Ora ciò che riceve l'essere non può essere il primo Ente, non può essere incausato, perchè suppone l'esistenza di un altro, da cui ha ricevuto. Dunque Dio che è il primo Ente, che è incausato, deve esistere per sua natura, per sua essenza, e quindi il suo essere in atto si identifica con la sua essenza.

Dio dunque non *ha* l'essere, ma *è* l'Essere.

Se Dio è l'Essere, ne segue che Dio è fuori delle categorie, ossia non appartiene a nessun genere, ma è al di sopra di ogni genere come al di sopra di ogni genere è l'essere.

Errori da evitare

Quando si dice che Dio è puro Essere, *Ipsum Esse subsistens*, bisogna guardarsi bene dall'intendere questa affermazione come se

---

[11] Poichè dove c'è identità fra due cose, non ci può essere composizione fra le medesime: si potranno comporre l'anima e il corpo, ma non si può comporre l'uomo con se stesso.

[12] « *Esse* actum quendam nominat, non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversus ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse ». I *Contra Gent.*, cap. 22.

essa significasse che Dio è l'essere comune a tutte le cose o quasi che Dio fosse soltanto essere e non avesse altre perfezioni, come a vita, l'intelligenza, ecc.

1) *Dio non è l'essere comune a tutte le cose.*[13] — *a*) Se fosse l'essere comune a tutte le cose, tutte le cose sarebbero assolutamente identiche, il che va contro l'esperienza, che ci attesta la diversità. Infatti, le cose non si distinguono fra loro in quanto hanno l'essere, ma in quanto ognuna ha un essere conforme alla propria individua natura; ora l'essere divino non si può adattare a diverse nature, poichè è già esso stesso una determinata natura; quindi se l'essere divino fosse comune a tutte le cose, tutte le cose sarebbero assolutamente identiche. *b*) Inoltre, per sfatare l'errore, basta pensare che l'essere universale, comune a tutte le cose, è una astrazione del nostro intelletto: non c'è un essere comune e indeterminato, un essere parmenideo; ma ci sono, ossia esistono, solo gli enti individui; quindi identificare Dio con l'essere comune a tutte le cose significherebbe ridurre Dio ad una astrazione, ad un *ens rationis.*[14] S. Tommaso insiste su questo punto nel cercare le radici dell'errore che porta a identificare Dio con l'*esse formale omnium rerum.* Tale errore era stato professato in tempi non lontani da S. Tommaso, da Amalrico di Bène, ma, nelle sue linee fondamentali, torna spesso nella storia del pensiero: prima si ipostatizza un *ens rationis*, l'essere universale e astratto, e poi si identifica addirittura tale astrazione ipostatizzata con Dio. Lo stesso Hegel non considera forse l'essere indeterminato e astratto come il punto di partenza dello svolgimento della

---

[13] S. Tommaso dice esattamente (I *Contra Gent.*, cap. 26): Dio non è l'essere formale di tutte le cose. Il che significa: Dio dà alle cose l'essere non al modo in cui dà l'essere la causa formale, ma solo al modo in cui dà l'essere la causa efficiente. Vediamo la differenza in un esempio alla buona: chi dà al muro l'essere bianco come causa efficiente è l'imbianchino; ciò che dà al muro l'esser bianco come causa formale è lo stesso bianco del muro. La causa formale è immanente all'effetto, la causa efficiente è trascendente.

[14] « Quod est commune multis non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut *animal* non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium ». (I *Contra Gent.*, cap. 26).

realtà; come il primo momento di una divinità che non si è ancora estrinsecata nella natura e non si è ancora ritrovata nello spirito? [15] E la frase *omnis determinatio negatio* non implica forse che la suprema realtà sia l'assoluta indeterminazione? Siccome noi, per arrivare alla conoscenza del determinato, dobbiamo aggiungere un concetto ad un altro, poichè la nostra mente è troppo limitata per afferrare con un atto solo tutta la ricchezza del reale; siccome nella nostra conoscenza il concetto più semplice è anche il concetto più indeterminato, la tendenza ad ipostatizzare i concetti, a identificare l'ordine logico con l'ordine reale, porta ad affermare che il semplice è l'indeterminato.[16]

2) *Dio è ricco di ogni perfezione.* — Infatti Dio non è l'essere astratto e indeterminato, ma è la pienezza dell'essere, quindi ha tutte le perfezioni possibili, e nessuna qualità negativa. Perciò Dio è formalmente tutte le perfezioni assolute, quelle, cioè, che non implicano in sè alcun limite, alcuna imperfezione; è, invece, virtualmente o eminentemente quelle perfezioni che implicano una imperfezione o limite. Spieghiamo un momento ciò che abbiamo detto: Possedere formalmente una perfezione vuol dire possederla in se stessa, tale quale; possederla virtualmente o eminentemente significa possedere una perfezione maggiore, che, in certo modo, con-

---

[15] « L'essere stesso — dice Hegel, e ricordiamo che per lui l'essere è l'indeterminato — come le consecutive determinazioni, non solo quelle dell'essere, ma le determinazioni logiche tutte, possono essere considerati come definizioni dell'assoluto, come le *definizioni metafisiche di Dio* ». (*Enciclopedia*, trad. Croce, § 85). La logica poi, la quale comincia con la dottrina dell'essere, è definita da Hegel « esposizione di Dio come egli è nella sua eterna essenza, prima della creazione di una natura e di uno spirito finito ». (*Scienza della Logica*, trad. Moni, I, pag. 32).

[16] S. Tommaso enumera quattro moventi dell'errore qui confutato: il secondo di questi è « rationis defectus. Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur; non enim *animal* potest esse absque *rationali* vel *irrationali* differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si *animali* nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest ». (I *Contra Gent.*, cap. 26).

tenga la prima. Possiede formalmente una casa chi ha la casa, la possiede virtualmente chi ha un patrimonio sufficiente o esuberante per comprarsi una casa.

Le perfezioni assolute sono quelle, come dice S. Anselmo, che è sempre meglio avere che non avere, le perfezioni non assolute sono quelle che talora è meglio non avere, perchè il loro possesso esclude quello di una perfezione più alta. L'intelligenza, ad es., è una perfezione assoluta, la sensibilità no, perchè implica la corporeità, la quale a sua volta implica composizione, limite, divisibilità, che sono imperfezioni, negazioni di essere.

Altri attributi che si deducono da quello di « Ipsum Esse subsistens » : Dio è infinito

Infatti il suo essere non è limitato ad attuare un'essenza, ma si attua senza limite. Se la bianchezza, dice S. Tommaso, potesse attuarsi da sè, come bianchezza, senza essere la bianchezza di una cosa o di un'altra, sarebbe bianchezza per quanto è possibile esserlo; ora poichè in Dio l'esistenza si attua da sè, senza esser l'esistenza di una natura da essa distinta, Dio è essere per quanto è possibile esserlo e quindi infinitamente.

Dio è unico

Non possono esistere due infiniti; infatti due cose differiscono in quanto l'una non è l'altra, ma se non c'è nessuna perfezione che non sia contenuta in Dio, non ci può esser nulla per cui un Dio si distingua dall'altro. Si dirà: ma allora come Dio può distinguersi dalle creature? Se ne distingue non già perchè le creature abbiano una perfezione che Dio non ha, ma perchè *non* hanno tutta la perfezione possibile, perchè hanno in sè della potenza non attuata, perchè non sono atto puro.

Corollari: *a*) Trascendenza di Dio

Tutto ciò che abbiamo detto finora ci ha fatto conoscere Dio come distinto dal mondo dell'esperienza, come trascendente. Ogni prova dell'esistenza di Dio ci ha condotto a Lui come all'Immu-

tabile, in confronto al mutevole che l'esperienza ci offre, come alla Causa incausata, in confronto a ciò che comincia ad essere e si manifesta causato, e così via. La determinazione degli attributi di Dio ha sottolineato ancora la trascendenza di Lui facendocelo conoscere come l'*Atto puro*, in confronto alla realtà dell'esperienza che ci si manifesta composta di un elemento attuale e di un elemento potenziale, radice del divenire e della finitezza; come l'*Ipsum esse subsistens*, in confronto a ciò che *ha* l'esistenza, partecipa dell'esistenza, ma non *è* per sua natura. Gli altri attributi divini dei quali parleremo in seguito ci riveleranno sempre meglio la trascendenza di Dio.

b) Impossibilità del panteismo

Il panteismo è l'affermazione che Dio si identifica con la totalità del reale, che tutte le cose sono Dio, quindi è la negazione della trascendenza, e risulta escluso da quanto si è detto finora. Per mettere in rilievo l'impossibilità del panteismo gioverà osservare che il panteismo, identificando Dio col mondo, deve: 1) o sforzarsi di negare al mondo quei caratteri che lo manifestano imperfetto ed insufficiente a stare da sè; 2) o introdurre il divenire e la molteplicità in Dio.

Di fatto, le diverse forme di panteismo che la storia ci presenta appartengono ad uno di questi due tipi. Esempio classico del primo tipo è il panteismo di Spinoza, il quale si sforza di ridurre ad apparenza, a frutto di imperfetta conoscenza, gli aspetti del mondo inconciliabili con la natura divina: male, contingenza, divenire, finitezza; cerca insomma di eliminare dal mondo ogni "irrazionale". Senonchè l'irrazionale salta fuori ad ogni passo; sotto forma di « modo finito e derivato », sotto forma di errore, sotto forma di servitù delle passioni e dello stesso passaggio dalla servitù al dominio delle passioni, a quella libertà umana che è il fine dell'etica spinoziana e che è in più stridente contrasto coi principî del sistema e con la geometricità del procedimento. Accenniamo qui solo a due delle forme sotto le quali l'irrazionale salta fuori. Una è quella del modo finito e derivato. Nella Prop. XXVIII della prima parte dell'*Etica* si dice: « Ogni singolare, ossia ogni cosa finita ed avente una esistenza determinata, non può esistere nè essere determinato ad operare, se non sia determinato ad esistere e ad operare da un'altra causa la quale è pure finita ed ha una esistenza determinata; e a sua volta questa causa non può esistere nè essere determinata ad operare, se non è determinata da un'altra, pure finita, ad esistere e ad operare, e così all'infinito ». La dimostrazione spiega chiaramente la necessità di tale processo all'infinito: poichè tutto ciò che esiste è modo di un attributo divino, e tutto ciò che

è divino è eterno ed infinito, una cosa finita e limitata nel tempo non può seguire dalla natura di Dio, e quindi deve seguire da un'altra cosa finita e limitata nel tempo, la quale a sua volta non può seguire dalla natura divina, ma da un'altra cosa finita ecc. e così all'infinito. Ora questa proposizione è molto significativa, poichè ammette esplicitamente che, nell'ipotesi panteistica, non si spiega l'esistenza del finito. Ammette che il finito si presenta come un "irrazionale" che non si può dedurre dalla natura divina. Il finito, afferma Spinoza, rimanda sempre al finito; ma siccome il finito (anche secondo Spinoza) non può star da sè, il finito resta sempre senza ragione e non si può mai integrare alla Sostanza, all'Assoluto., Procedere di finito in finito, senza fermarsi mai, vuol dire non trovar mai la ragion d'essere del finito; vuol dire non trovar mai la maniera in cui il finito dipenda dalla Sostanza infinita; vuol dire riconoscere l'incompatibilità fra l'esser finito e l'esser modificazione di una Sostanza infinita.

Altro esempio di irruzione dell'irrazionale, diciamo così, è quello del passaggio dalla servitù delle passioni alla libertà morale. Le passioni sono modificazioni del corpo, ossia, nella teoria spinoziana, modi di quell'eterno e infinito attributo divino che è l'estensione; ad esse, per il parallelismo fra gli attributi divini (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*) corrisponde un'idea nell'anima; modificazione del corpo ed idea dell'anima seguono necessariamente dalla natura di Dio come dalla natura del triangolo seguono le proprietà del triangolo. In tale dottrina è assurdo parlare di un dominio sulle passioni, di un passaggio dalla servitù alla libertà: tutto è già come dovrebbe essere. E invece Spinoza ci parla di un potere che abbiamo di dominare le passioni attraverso la chiara conoscenza di esse; dice che bisogna adoperarsi (*danda est opera*) a conoscere chiaramente e distintamente le passioni ecc. (*Etica*, parte 5ª, prop. 4ª, Scolium). Ma chi deve adoperarsi? Dio a modificare i suoi attributi? Io a modificare gli attributi divini? Ma io non sono forse un fascio di modi che seguono necessariamente dagli attributi divini, pensiero ed estensione?

L'incoerenza è spesso una frattura attraverso la quale la verità si fa strada nei sistemi filosofici che tentano di negarla; questi due esempi, appena accennati, di incoerenza nel panteismo spinoziano, possono aiutarci a vedere l'impossibilità di identificare il mondo con l'Assoluto, riducendo il mondo a Dio.

Il secondo tipo di panteismo, che riduce Dio all'essere del mondo, si trova ad es. nella filosofia del Bruno, nell'idealismo hegeliano. Se il primo tipo di panteismo va contro l'esperienza, questo secondo va contro la ragione, poichè introduce il divenire nell'Assoluto, poichè concepisce l'Assoluto come realtà che diviene, si svolge, si sviluppa. Ora concepire l'Assoluto come diveniente significa concepire la realtà come contraddittoria, come ben vede Hegel, il quale afferma che la contraddizione è la legge della realtà; che il principio di non-contraddizione è solo la legge dell'intelletto astratto, non della ragione, che è la vera ed adeguata conoscenza.

3. Come conosciamo l'essenza di Dio

Aspetto positivo e aspetto negativo nei nostri concetti di Dio

Se riflettiamo sui concetti che ci siamo formati di Dio, osserveremo che ognuno di essi ha una nota positiva e una negativa: motore (positivo) immutabile (negativo), causa (positivo) incausata (negativo), ecc. Anche quei concetti di Dio che sembrano tutti positivi, come Necessario, Infinito, Perfettissimo, Atto puro, contengono un elemento negativo.[17] Per il concetto di Necessario basta ricordare come ci ha condotti ad esso la *terza via:* come all'incorruttibile (non-corruttibile) che ha in sè la ragione della sua incorruttibilità. I concetti di Perfettissimo, di Infinito, di Atto puro contengono pure una nota negativa; noi concepiamo infatti il Perfettissimo come ciò che ha tutte le perfezioni *senza* alcuna imperfezione, l'Infinito come ciò che *non* ha limiti, l'Atto puro come l'Atto *privo* di ogni potenzialità.

L'elemento positivo dei nostri concetti di Dio rappresenta una perfezione *comune* a Dio e alla realtà che sperimentiamo, l'elemento negativo rappresenta ciò che è *proprio* di Dio e lo distingue da ciò che sperimentiamo.

Perchè questa duplicità nei concetti che ci formiamo di Dio? Perchè non possiamo conoscere Dio (filosoficamente) se non attraverso il mondo della esperienza, se non come causa di questo mondo, e perciò: 1) dobbiamo attribuirgli in modo eminente quelle perfezioni che troviamo nelle creature,[18] poichè ogni causa deve avere in sè almeno tanta realtà quanta ne ha l'effetto, e così otteniamo

---

[17] Si tenga presente che parliamo della nostra *conoscenza* di Dio, non di Dio stesso; perciò, quando diciamo che i concetti che abbiamo di Dio contengono una nota negativa, ci riferiamo non alla realtà rappresentata dal concetto, ma al nostro modo di rappresentarcelo. Il concetto di infinito designa una realtà tutta positiva, sommamente positiva, ma che noi non possiamo pensare se non passando attraverso una negazione.

[18] A questo punto della nostra ricerca non avremmo ancora nessun diritto di chiamare *creature* le cose che sperimentiamo, poichè non abbiamo ancora dimostrato che Dio sia creatore; ci sia permesso tuttavia usare questo termine per brevità e semplicità (altrimenti dovremmo dire: il mondo dell'esperienza o la realtà sperimentata) senza prenderlo ancora nel senso preciso, ma solo come equivalente del termine: *mondo dell'esperienza.*

una prima parte dei nostri concetti di Dio che rappresenta un aspetto comune a Dio e alle creature, come essere, causa, ordinatore, ecc. 2) D'altra parte, per avere un concetto che ci faccia distinguere Dio dalle creature, dobbiamo dire qualche cosa che sia proprio di Lui. Ma per sapere in che cosa positivamente Dio si distingua dalle creature dovremmo conoscere Dio in se stesso, direttamente, mentre non abbiamo una conoscenza diretta di Dio (*Deum nemo vidit umquam*, Jo. I, 18). E allora, per distinguere Dio dalle creature, procediamo negativamente, *via remotionis*, ed escludiamo da Dio ciò che implica imperfezione nelle creature, ciò per cui esse si manifestano contingenti.[19]

Analogia

Di qui deriva una conseguenza importante: anche l'elemento positivo dei nostri concetti di Dio, elemento comune a Dio e alle creature, è solo *analogicamente* comune, ossia non si avvera nel medesimo modo in Dio e nelle creature; anche le perfezioni che Dio possiede formalmente, ad es., essere, bontà, intelligenza, non sono univocamente comuni a Dio e alle creature; neppur l'essere è univocamente comune a Dio e alle creature, poichè l'essere delle creature è partecipato, mentre quello di Dio è originario. La dottrina dell'analogia ci fa evitare i due scogli dell'antropomorfismo e dell'agnosticismo: nell'antropomorfismo si cadrebbe se si ammettesse che qualche cosa si può predicare univocamente di Dio e delle creature, nell'agnosticismo se si ammettesse che tutto ciò che si dice di Dio si predica solo equivocamente di Lui e delle creature. L'antropomorfismo nella sua forma rozza non si trova nella storia della filosofia, che, a cominciare da Senofane, ha sempre reagito contro le concezioni antropomorfiche popolari. In forma raffinata l'antropomorfismo ritorna in quelle filosofie che pretendono di spiegare le varie forme del reale deducendole dalla natura dell'Assoluto — supponendo così di avere un concetto adeguato dell'Assoluto, di potersi quasi insediare nella mente divina e di avere di lì una visione

[19] I *Contra Gent.*, cap. 14.

panoramica dell'universo —.[20] Ma l'esperienza si incarica di smentire queste pretese dell'uomo a farsi Dio, che in realtà abbassano Dio alla statura dell'uomo.

Più facile è cadere nell'agnosticismo. S. Tommaso discutendo il problema se vi sia qualche "nome", ossia qualche concetto che dica qualche cosa della natura divina,[21] cita l'opinione di Mosè Maimonide secondo la quale anche gli attributi positivi di Dio indicano soltanto ciò che Dio *non è*, o al più indicano che Dio opera *come se* avesse una determinata perfezione, ma non indicano nulla dell'essenza divina. La proposizione "Dio è buono" avrebbe soltanto questo significato: "Dio non è cattivo", oppure "Dio opera come opererebbe uno che fosse buono". Contro tale opinione osserva S. Tommaso che, se non avessimo qualche concetto positivo di Dio, non potremmo neppure formulare intorno a Lui proposizioni negative, poichè una negazione con significato suppone sempre qualche affermazione; se infatti tutti i nostri concetti di Dio fossero negativi, non potremmo neppure affermarne l'esistenza, poichè non si può affermare l'esistenza di una cosa della quale non si sa assolutamente che cosa sia. Se uno mi domanda: *esiste...?*, senza dirmi *che cosa*, io non posso certo rispondere alla sua domanda. Il tentativo, poi, di salvare un nucleo positivo nei nostri concetti di Dio, dicendo che essi indicano solo che Dio opera *come se* avesse certe perfezioni, non riesce, perchè o si vuol dire che in Dio ci sono quelle perfezioni, ma in modo diverso da quello in cui si avverano nelle creature e, nella sua diversità, a noi non accessibile — e allora si è nella dottrina dell'analogia — oppure non ci sarebbe più alcuna differenza fra ciò che si può dire di Dio poeticamente, in modo metaforico, e ciò che si dice di Lui filosoficamente; tanto sarebbe dire "Dio è fuoco" e dire "Dio è intelligente".[22]

La dottrina dell'analogia afferma invece che le perfezioni delle creature e quelle divine hanno fra loro una certa similitudine.

---

[20] Non è privo di significato il fatto che Hegel manifesti una viva simpatia per l'antropomorfismo della religione greca. *Vorles. ü. die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, pagg. 576-79.

[21] *Summa th.* p. I, q. 13, art. 2; *Qq. disp. De potentia*, VII, art. 5.

[22] *De Pot.*, VII, art. 5.

Capitolo Undecimo

DIO COME PERSONA E CREATORE

Finora Dio ci si è manifestato come l'Essere per essenza, infinito, autosufficiente, ecc. Dobbiamo ora domandarci se Dio sia *Persona*, se sia, cioè, intelletto e volontà. Anche in questa ricerca proseguiremo per la strada iniziata, poichè non ve ne sono altre accessibili alla nostra ragione: partire dal mondo dell'esperienza e affermare di Dio tutto ciò e solo ciò che è necessario a render ragione di tale mondo. E poichè la ragione, prescindendo dalla Rivelazione, non ci fa conoscere la personalità di Dio se non attraverso il rapporto che le creature hanno con Dio, parleremo in questo capitolo anche della creazione.[1]

1. La Creazione

Osserva S. Tommaso che, dimostrando l'esistenza di Dio, siamo arrivati a Lui come a causa prima di *alcune* cose: di quelle che spe-

---

[1] Seguendo un criterio più sistematico, avremmo dovuto parlare prima di tutti gli attributi di Dio in se stesso — quindi anche dell'intelligenza e della volontà — e poi dei rapporti fra il mondo e Dio, e quindi della creazione. Pur non negando affatto i pregi di questo ordine di esposizione, abbiamo preferito seguire l'ordine inquisitivo, l'ordine della ricerca, piuttosto che quello della sistematicità. Ora è certo che tanto sappiamo di Dio in filosofia quanto ci è manifestato dalle creature; in particolare: tanto sappiamo dell'intelligenza e della volontà divine quanto ci è manifesto attraverso la creazione. Abbiamo preferito quindi sacrificare la sistematicità dell'esposizione per cercare di essere più aderenti al reale processo della ragione umana in cerca di Dio.

rimentiamo e che ci si manifestano, attraverso il divenire e la finitezza, come contingenti. Possiamo affermare che Dio è causa di *tutte* le cose? [2]

Sì: poichè vedemmo che Dio è l'Essere per essenza (*Ipsum Esse subsistens*) e che l'Essere per essenza è uno solo; dunque tutto il resto ha l'essere per partecipazione, e non può averlo ricevuto se non dall'Essere per essenza. Non vi è perciò nulla all'infuori di Dio che non dipenda da Lui. Dal che segue che le cose derivano da Dio per *creazione*. Intendiamo, infatti, per creazione la produzione di una cosa dal nulla (*ex nihilo sui et subiecti*) ossia la produzione totale di una cosa, non la semplice trasformazione di una materia preesistente; ora, siccome nulla esiste di cui Dio non sia causa, l'attività divina non può presupporre nulla, non può operare su una materia preesistente, ma deve essere produzione dell'effetto dal nulla.

Libertà della creazione

Il problema più importante riguardo alla creazione è se essa sia necessaria o libera; cioè se Dio crei il mondo per necessità della sua natura (come il sole, ad es., emana calore) o liberamente, per una libera scelta, analogamente a come l'artista foggia l'opera d'arte.

La tesi della libertà della creazione può essere giustificata nel modo seguente: ciò che opera per necessità di natura non può essere senza la sua attività (dire che un'attività è necessaria significa appunto dire che il soggetto operante non può stare senza quella attività, che non sarebbe più lui senza quella attività); se, dunque, Dio producesse il mondo per necessità di natura, egli non potrebbe essere senza il mondo, non sarebbe Dio se non producesse il mondo. Il mondo sarebbe dunque parte essenziale, costitutiva di Dio; l'Assoluto non sarebbe Dio trascendente il mondo, ma sarebbe Dio-col-mondo, e nell'Assoluto ci sarebbero tutti quei caratteri che abbiamo constatato nel mondo, come il divenire, l'imperfezione, ecc. Ora si è detto sopra che quei caratteri sono segni di contingenza,

---

[2] « Quia vero ostensum est quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso ». II *Contra Gent.*, cap. 15.

che è quanto dire segni di non-assolutezza, dunque ciò che ci si manifestò come non-assoluto sarebbe l'Assoluto, quello che ci si manifestò come contingente sarebbe necessario; il che è contraddittorio.

Relazione fra Dio e la creatura

Da ciò che abbiamo detto segue che la relazione che sorge fra Dio e la creatura in forza dell'atto creativo non è una relazione reale, ma solo una relazione ideale, mentre è reale la relazione tra la creatura e Dio. Infatti una relazione è reale quando, per il fatto di essere in relazione, il soggetto ha in sè un aspetto, una determinazione reale, che non avrebbe se non ci fosse quella relazione. La paternità, ad es., è una relazione reale perchè l'uomo, per il fatto di essere padre, ha una determinazione che non avrebbe se non fosse padre. Ora se Dio, per il fatto di essere creatore, avesse in sè qualche cosa di più, avesse una determinazione nuova, la creatura porterebbe un arricchimento in Dio e quindi Dio non sarebbe Atto puro, poichè prima [3] della creazione Dio sarebbe in potenza ad una determinazione che acquisterebbe solo con la creazione.

La creazione non pone dunque nulla di più in Dio; il che è quanto dire che la relazione fra Dio e la creatura non è una relazione reale, ma solo una relazione ideale; noi, pensando Dio creatore, aggiungiamo qualche cosa di nuovo al nostro *concetto* di Dio, ma all'essenza di Dio nulla si aggiunge per il fatto che sorga una creatura, Dio è pienamente autosufficiente anche senza la creatura.

Eternità o temporalità della creazione

Una volta risolto il problema della libertà della creazione, è virtualmente risolto quello dell'eternità o dell'inizio del mondo [4]. Infatti se Dio crea necessariamente, il mondo deve essere eterno, poichè Dio non può stare senza il mondo, e Dio è eterno; ma se Dio crea liberamente, se il

---

[3] Non è necessario intendere questo "prima" in senso temporale.

[4] S. Tommaso, infatti, fa sempre leva sulla libertà della creazione per dimostrare che non è necessario ammettere la creazione *ab aeterno*. Se poi si segue storicamente lo svolgersi della discussione sull'eternità o la temporalità della crea-

mondo non è necessario a Dio, il mondo può benissimo avere un inizio e non è più contraddittorio il concepire un inizio del mondo.

Alla obiezione, poi, che il mondo deve essere eterno, poichè eterno è l'atto creatore di Dio (non si può ammettere infatti che Dio cominci a fare una cosa che prima non faceva), si risponde che l'atto creatore non è una azione transitiva, ma un semplice atto di volontà che esiste in Dio *ab aeterno*, e tuttavia questa azione, formalmente immanente, è virtualmente transitiva, ossia ha il potere di fare essere qualche cosa fuori di Dio, alle condizioni volute da Dio.

Spieghiamo un poco questa affermazione: nell'opera dell'artista umano distinguiamo due azioni: una immanente ed una transitiva; azione immanente è quella che termina nel soggetto stesso operante, transitiva è quella che passa dal soggetto operante ad un oggetto esterno. L'artista umano, infatti, deve prima ideare e volere l'opera d'arte — e questi ideare e volere sono azioni immanenti, costituiscono un mondo interiore all'artista stesso — e poi deve eseguire l'opera d'arte, ad es. scalpellare un blocco di marmo, stendere colori su una tela, ecc. — e queste azioni passano dall'artista al marmo, dall'artista alla tela e così via.

Per Dio invece si avvera il detto: *dum Deus vult, fit mundus*. L'attività creatrice di Dio è solo azione immanente, non può essere azione transitiva; e ciò perchè l'attività di Dio si identifica con la sua essenza, ora l'essenza divina non può uscire da Dio e farsi altro (altrimenti sarebbe introdotto in Dio il divenire); dunque l'attività creatrice divina si esaurisce tutta nell'ideare e nel volere. Ma alla volontà di Dio segue un effetto distinto da Dio e tale effetto segue così come è voluto da Dio, con tutte le condizioni volute da Dio, quindi anche con la temporalità, se Dio vuole che esso sia temporale. Dio può quindi volere *ab aeterno* che una creatura sia nel tempo [5].

---

zione, nel secolo XIII — svolgimento disegnato mirabilmente dal Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. II — si vede che il punto capitale dibattuto fra il neoplatonismo dei filosofi arabi e il creazionismo dei filosofi cristiani è proprio questo: necessità o libertà della creazione, naturalismo o volontarismo. Una volta messa la scure alla radice del naturalismo, con l'affermazione della libertà divina nella creazione, era ozioso mettersi a recidere i rami, cercando di dimostrare che, di fatto, il mondo ha avuto inizio. La questione filosofica era quella del naturalismo o del volontarismo; una volta risolta questa in senso volontaristico, la ragione umana poteva accettare senza nessuna difficoltà il dato della Rivelazione cristiana, la quale insegna che il mondo ebbe un inizio.

[5] « Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit aeterna, eius effectus sit aeternus ... Ostensum est enim supra quod Deus agit voluntate in rerum productione. Non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum ..., sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factae quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus: non enim solum ars determinat ut hoc *tale* sit, sed ut *tunc* sit; sicut medicus ut tunc potio detur. Unde si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit ». II *Contra Gent.*, cap. 35.

2. Intelligenza e volontà divina

Poichè Dio crea il mondo liberamente, volontariamente, e poichè chi crea liberamente sceglie, e per scegliere deve sapere quello che sceglie, la libertà suppone la conoscenza; dunque Dio è intelligenza e volontà.

Caratteri dell'intelligenza e della volontà di Dio

Anche l'intelligenza e la volontà, come tutte le perfezioni assolute, si predicano di Dio formalmente, ma analogicamente;[6] dobbiamo quindi escludere dall'intelligenza e dalla volontà divina tutto ciò che nella nostra implica imperfezione.

Poichè Dio è atto puro, l'intelligenza e la volontà divina non sono, come la nostra, facoltà, potenze, ma sono sempre in atto, sono l'atto stesso di intendere e di volere.

Poichè in Dio non c'è distinzione di sostanza e accidente, ma tutto è in Lui sostanziale, l'intelligenza e la volontà divina si identificano con l'essenza divina. Infatti, se l'intelligenza di Dio non fosse la sua stessa essenza, sarebbe « atto e perfezione dell'essenza divina, e questa starebbe all'intelligenza divina come la potenza all'atto, il che è impossibile ».[7] Analogamente si dica del volere divino.[8]

Dio non ha bisogno di alcuna cosa che lo determini ad intendere e a volere, poichè è, per sua essenza, sempre intelligente e volente in atto.

Dobbiamo poi escludere dal conoscere divino ogni carattere che implichi divenire e quindi potenzialità, come il ragionare, il discorrere, il passare dal noto all'ignoto, lo stesso giudicare, in quanto il giudizio implica una sintesi fra idee che non esauriscono pienamente l'oggetto. « I concetti che l'intelletto sintetizza nel giudizio possono essere considerati separatamente dall'intelletto stesso; non ci sarebbe infatti bisogno di affermare e negare, se, nel momento stesso in cui si apprende che cosa è un oggetto, si sapesse anche

---

[6] Cfr. sopra, pag. 170.
[7] *Summa theol.* I, q. 14. Cfr. I *Contra Gent.*, cap. 45.
[8] I *Contra Gent.*, cap. 73.

quali caratteri gli appartengono o non gli appartengono. Se, dunque, Dio conoscesse come conosce l'intelletto che giudica, ne seguirebbe che egli non conoscerebbe tutto con un solo intuito, ma conoscerebbe ogni cosa separatamente ».[9] Il che importerebbe in Dio una molteplicità e un divenire. Dico anche: un divenire, poichè la sintesi di concetti, prima separati, nel giudizio, è un passaggio da una conoscenza incompleta ad una più completa. E tuttavia, aggiunge S. Tommaso, non dobbiamo credere che Dio ignori le verità che noi conosciamo mediante il giudizio; le conosce, ma le conosce con un unico intuito.[10]

Oggetto della conoscenza divina

Siamo arrivati a dimostrare l'intelligenza e la volontà divine attraverso la creazione; [11] abbiamo dimostrato che Dio conosce e vuole liberamente ciò che crea; ma ricordiamo che non sempre ciò che

---

[9] I *Contra Gent.*, cap. 58.

[10] Mi piace riferire la traduzione che Galileo dà, nella sua bella prosa, di questa dottrina tradizionale. « Però, per meglio dichiararmi, dico che quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina; ma vi concederò bene che il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro, il quale procede con discorsi o con passaggi di conclusione in conclusione, dove il Suo è di un semplice intuito: e dove noi, per esempio, per guadagnar la scienza d'alcune passioni del cerchio, che ne ha infinite, cominciamo da una delle più semplici e quella pigliando per sua definizione, passiamo con discorso ad un'altra, e da questa alla terza, e poi alla quarta etc., l'intelletto divino con la semplice apprensione della sua essenza comprende, senza temporaneo discorso, tutta la infinità di quelle passioni, le quali anco poi in effetto virtualmente si comprendono nelle definizioni di tutte le cose, e che poi finalmente, per esser infinite, forse sono una sola nell'essenza loro e nella mente divina. Il che nè anco all'intelletto umano è del tutto incognito, ma ben da profonda e densa caligine adombrato, la qual viene in parte assottigliata e chiarificata quando ci siamo fatti padroni di alcune conclusioni fermamente dimostrate e tanto speditamente possedute da noi, che tra esse possiamo velocemente trascorrere: perchè, insomma, che altro è nel triangolo il quadrato opposto all'angolo retto esser eguale a gli altri due che gli sono intorno, se non l'esser i parallelogrammi sopra base comune e tra le parallele, tra loro eguali? e questo non è egli finalmente il medesimo, che essere uguali quelle due superficie che adattate insieme non si avanzano, ma si racchiudono dentro al medesimo termine? Or questi passaggi, che l'intelletto nostro fa con tempo e con moto di passo in passo, l'intelletto divino, a guisa di luce, trascorre in un istante, che è l'istesso che dire, gli ha sempre tutti presenti ». *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, giornata prima, *Opere*, ediz. nazionale, vol. VII, pagg. 129-30.

[11] La classica dimostrazione dell'intelligenza divina dall'immaterialità di Dio

vien prima nella nostra dimostrazione vien prima anche nella realtà: la conoscenza che Dio ha delle creature vien prima nella nostra dimostrazione, ma nella realtà l'oggetto primario e immediato della conoscenza e della volontà divina non è la creatura, ma l'essenza divina. Infatti « l'oggetto conosciuto è atto e perfezione del soggetto intelligente, poichè l'intelletto è perfetto quando attualmente intende, ed intende attualmente quando si unisce con l'oggetto conosciuto; se, dunque, una cosa diversa da Dio fosse primariamente e per sè conosciuta da Dio, ne seguirebbe che una cosa diversa da Dio perfezionerebbe Dio e sarebbe più nobile di lui. Il che è impossibile ».[12] Una considerazione analoga fatta sulla volontà ci porta a concludere che solo l'essenza divina, e nessuna altra cosa, può essere per sè e primariamente oggetto della volontà divina.[13]

Come Dio conosce le creature

Abbiamo finora stabilito due punti: 1) L'essenza divina soltanto è primariamente e per sè oggetto della conoscenza e della volontà divina; 2) e tuttavia Dio conosce e vuole anche le creature, poichè le crea. Ci resta ora da conciliare queste due affermazioni.

Se Dio è oggetto primario della conoscenza divina, Dio conoscerà le altre cose nella sua essenza: « Dio conosce se stesso per sè e primariamente, e conosce le altre cose quasi vedendole nella sua essenza ».[14] Nel chiarire questa tesi S. Tommaso fa leva sopra una verità fondamentale: *Dio conosce le cose diverse da sè in quanto ne è causa:* tanto si estende la conoscenza divina del mondo quanto si estende la causalità di Dio; ora la causalità di Dio si estende a tutto ciò che non è Dio, dunque Dio conosce, oltre a Sè, tutto ciò che è fuori di Lui; tutto: fino all'individuo, fino alla materia, poichè anche la materia è creata da Dio; fino alle modificazioni e alle attività di ogni singolo individuo.

---

difficilmente potrebbe esser capita prima che siano svolte al lettore quelle considerazioni sulla conoscenza che saranno da noi esposte nella *Psicologia;* per questo la ometto. La dimostrazione dell'intelligenza e della volontà divina attraverso la non necessità della creazione è svolta da A. Masnovo.

[12] I *Contra Gent.*, cap. 48.

[13] *Ibid.*, cap. 74.

[14] *Ibid.*, cap. 49.

Nell'affermare che Dio conosce le creature nella sua essenza, *in seipso*, bisogna evitare due opposti errori: uno consiste nel concepire l'essenza divina come un mosaico di idee platoniche o, peggio ancora, nel concepire le essenze delle creature conosciute da Dio come un mondo di idee quasi intermedio fra Dio e le creature, riducendo così Dio a poco più di un demiurgo che deve trasferire all'essere attuale questo mondo possibile. È l'errore del Malebranche, del Leibniz, in parte. Le idee divine non sono distinte dall'essenza divina e le essenze delle cose, prima di essere attuate dalla volontà divina, non esistono affatto come distinte dall'essenza divina.[15] L'altro errore consiste nel negare a Dio la conoscenza delle cose in particolare e nell'asserire che Dio, conoscendo le creature nella sua essenza, le conosce solo in generale, come enti e come creature in genere. Questa tesi, che S. Tommaso combatte nell'averroismo e nell'avicennismo e che nell'epoca moderna è sostenuta dal *deismo* illuministico, per la preoccupazione di salvare la semplicità e la trascendenza divina, pone invece in Dio l'imperfezione di una conoscenza generica, caratteristica solo degli intelletti limitati, e concepisce Dio come un gran monarca, troppo indaffarato in grosse questioni per sapere ciò che avviene in ogni singola famiglia del suo regno. Quanto più vera, nella sua semplicità di espressione, la frase del Salmo 112: *Quis sicut Dominus Deus noster qui in altis habitat et humilia respicit in coelo et in terra?*

L'essenza divina non va pensata nè come un mosaico di idee, nè come un generico ed indeterminato essere, ma come un unico atto che contiene virtualmente in sè una infinità di altri enti, in quanto può essere imitato in infiniti modi. « Poichè Dio contiene tutte le perfezioni, l'essenza divina sta a quella delle altre cose, non come il comune sta al proprio ..., ma come l'atto perfetto sta agli atti imperfetti ... Ora è chiaro che nell'atto perfetto si posson conoscere gli atti imperfetti, non solo in genere, ma con una conoscenza propria ... Così, dunque, poichè l'essenza di Dio ha in sè tutto ciò che di perfezione vi è nell'essenza di qualunque altra cosa

---

[15] L'essenza delle cose, dice S. Tommaso, « antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia ». (*Qq. dd. De potentia*, q. III, art. 5, ad. 2um).

— e più ancora —, Dio in se stesso può conoscere ogni cosa con una *propria* cognizione. Infatti la natura propria di ogni singola cosa consiste in ciò: che essa partecipa in una certa misura alla perfezione divina. Ora Dio non conoscerebbe perfettamente se stesso se non conoscesse in quali infiniti modi è partecipabile da altri la sua perfezione. Nè conoscerebbe perfettamente l'essere se non sapesse in quanti modi si può essere. Sicchè è manifesto che Dio conosce ogni cosa con una conoscenza propria, la conosce cioè in quanto ognuna si distingue dalle altre ».[16]

Oggetto della volontà divina

Ciò che abbiamo detto dell'intelletto divino, vale, fatte le debite considerazioni, anche per la volontà divina. Dio vuole per sè e primariamente solo se stesso, vuole le altre cose in quanto sono una partecipazione della sua bontà. « Ognuno desidera la perfezione dell'oggetto voluto ed amato per se stesso: noi vogliamo infatti che sia ottimo e sempre migliore, e si moltiplichi per quanto è possibile, ciò che amiamo per se stesso. Ora Dio vuole ed ama la sua essenza per se stessa, ma l'essenza divina non è per sè suscettibile di aumento o di moltiplicazioni: è moltiplicabile solo secondo la sua similitudine che può essere partecipata da molte cose. Dunque Dio vuole la moltitudine delle cose (non per sè, ma) in quanto vuole la sua essenza e la sua perfezione ».[17]

Dio vuole se stesso necessariamente, ma *non* necessariamente vuole le altre cose, altrimenti, se qualche cosa all'infuori di Dio fosse a Lui necessaria, Dio dipenderebbe da qualche cosa. E qui si osservi la differenza fra l'effetto della conoscenza e quello della volontà divina: Dio conosce necessariamente tutte le possibili imitazioni della sua essenza, ma *non* vuole *necessariamente* che si attuino tali imitazioni; conosce necessariamente tutte le creature attuali e possibili, ma non vuole necessariamente nessuna creatura; e ciò perchè l'atto di intelligenza (*simplicis intelligentiae*) non pone per sè nulla fuori di Dio, mentre l'atto di intelligenza unito con l'atto di volontà creatrice (*scientia visionis*) pone l'esistenza di cose diverse

---

[16] *Summa Th.* p. I, q. 14, art. 16.
[17] I *Contra Gent.*, cap. 75.

da Dio. Sicchè l'intelligenza dei possibili è necessaria perchè dice solo perfezione in Dio, mentre la volontà di attuare cose diverse da Dio non è necessaria, perchè altrimenti sarebbe necessario qualcosa all'infuori di Dio.[18]

Libertà di Dio e contingenza della creatura

Abbiamo detto che Dio non vuole necessariamente nessuna cosa all'infuori di sè; possiamo quindi parlare di libero arbitrio in Dio. La libertà di Dio rispetto alle creature esclude che nelle creature ci sia una necessità assoluta, non esclude però una necessità ipotetica. In due modi si può parlare di necessità ipotetica nelle creature: 1) necessità ipotetica derivante dalla immutabilità del volere divino, e, 2) necessità ipotetica derivante dalla connessione fra i vari aspetti delle cose.

1) Dio non vuole necessariamente nessuna creatura, ma, posto che ne voglia una, questa necessariamente è. Si tratta però di necessità ipotetica, o necessità *di conseguenza*, non di necessità *di conseguente;* se Dio vuole una cosa, questa necessariamente è, ma ciò non vuol dire che la cosa stessa sia necessaria. Si tratta della medesima necessità per cui un contingente è *mentre è;* il che vuol dire: mentre è, non può non essere, e tuttavia è contingente: *necesse est Socratem sedere dum sedet.* È, in fondo, la necessità che ogni cosa sia non-contraddittoria.

2) Se Dio vuole creare una cosa, questa avrà necessariamente i caratteri costitutivi della sua natura, ossia i caratteri senza i quali non sarebbe la tale cosa. E anche questa è, in fondo, la necessità della non contraddizione.

Da ciò che abbiamo detto segue che la libertà divina non porta ad un contingentismo nel quale sia annullato ogni concetto di legge e di ordine naturale: il fatto che Dio abbia scelto liberamente le creature non impedisce a queste creature di avere un determinata natura dalla quale seguono necessariamente determinate operazioni ed effetti: *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod es proprium naturis earum.*[19]

---

[18] *Ibid.*, cap. 81, ultimo capoverso.
[19] II *Contra Gent.*, cap. 55.

3. Vero e bene come proprietà trascendentali dell'essere

Ritengo che solo a questo punto possa essere colta nel suo pieno significato la tesi che *vero* e *bene* sono predicati trascendentali dell'essere, e cioè che ogni ente in quanto ente è vero ed ogni ente in quanto ente è buono.

Se infatti non si voglion ridurre i concetti di verità e di bontà ad esprimere la stessa cosa della determinatezza di ogni ente (e allora il dire che ogni ente è vero e buono sarebbe una tautologia) e se ci si domanda che cosa aggiungano alla nozione di ente, bisogna riconoscere che la nozione di *vero*, che ha origine da una riflessione sulla conoscenza, esprime la relazione fra l'essere e l'intelligenza, e la nozione di *bene* esprime la relazione fra l'essere e la volontà. Per attribuire dunque all'essere il predicato *vero* bisogna concepirlo come commisurato ad una intelligenza, espressione di una intelligenza, e per attribuire all'essere il predicato *buono*, bisogna concepirlo come originaria relazione ad una volontà.[20] Ora questa coestensione fra essere e verità, essere e bontà non può affermarsi se l'Essere assoluto e fonte di ogni essere non sia intelligenza e volontà. Solo così infatti l'Essere assoluto può essere concepito come oggetto della sua intelligenza (anzi identico con essa) e quindi vero, anzi somma Verità, e oggetto della sua volontà, del suo amore (anzi identico con essa) e quindi buono, anzi sommo Bene. E solo perchè creato da una Volontà intelligente ogni altro ente può essere concepito come oggetto di tale Volontà, come conosciuto e amato da Dio, e in questo senso vero e buono. Non solo: ma poichè l'essere di ogni creatura procede da un atto creativo intelligente e libero, ogni ente creato è vero e buono *in quanto ente*, sì che l'essere di ogni cosa coincide con la sua intelligibilità (verità) e bontà.

Si potrebbe osservare che già l'affermazione che ogni ente è incontraddittorio implica che l'assurdo, il contraddittorio è impossibile e quindi implica l'intelligibilità dell'essere. Ma solo alla luce

---

[20] « Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum* ... Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum* ... Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus » *Qq. dd. De Veritate* I, 1.

dell'ulteriore affermazione che il principio dell'essere, l'Essere sussistente, è intelligenza, quella prima affermazione manifesta tutto il suo significato. E questo spiega perchè la tesi che il vero e il bene sono proprietà trascendentali dell'essere non sia affermata se non da chi afferma che Dio è personale e creatore. Per Aristotele infatti non tutto l'essere è intelligibile: la materia, che non deriva da Dio, è per sè irrazionale ed inintelligibile, e perciò in tutte le cose nelle quali entra la materia c'è un elemento *casuale*, ossia un elemento irriducibile all'intelligibilità. Intelligibile è ciò che deriva dalla forma, ma poichè la forma è individuata dalla materia, l'evento individuale è casuale. Nella concezione creazionistica, invece, l'irrazionale esiste solo per la conoscenza umana, che è finita; ossia appare irrazionale ciò di cui l'uomo non riesce a scoprire l'intelligibilità. E un effetto può esser detto casuale (ossia non voluto), imprevisto, solo rispetto alle cause seconde, non rispetto alla Causa prima.

Diverso è poi nella concezione aristotelica e in quella tomistica (e non solo tomistica, ma in qualsiasi concezione creazionistica) il concetto di *contingente*. Contingente è ciò che è, ma potrebbe non essere. Ora nella concezione aristotelica il *poter non essere* è radicato nella natura di certe cose, ossia dei fatti individuali nei quali entra la materia — questo elemento di inintelligibilità e di imprevedibilità —; nella concezione tomistica il *poter non essere* è radicato nella libertà creatrice. Tutto ciò che non è Dio è creato liberamente da Lui, e perciò è contingente, ossia potrebbe anche non essere. Nella concezione aristotelica non tutto ciò che non è l'Atto puro è contingente; anzi tutto ciò che trae origine dalla forma (dall'elemento di intelligibilità), ossia tutto ciò che si riferisce alla *specie*, è necessario. È necessario che ci siano alberi di pere e producano pere, ma è contingente, ossia casuale, che questa pera cada oggi anzichè domani. Nella concezione tomistica è contingente che vi siano alberi di pere, perchè è contingente — ossia dipendente da una libera scelta del Creatore — che esista la Terra e tutto l'universo creato; ma d'altra parte nulla è casuale, perchè neppure il cadere di una pera (o, ricordando la frase del Vangelo, neppure il cadere di un capello dal nostro capo) si sottrae alla conoscenza e alla provvidenza di Dio.

Se in Aristotele non troviamo l'affermazione delle proprietà trascendentali dell'essere, perchè non c'è nella sua filosofia il con-

cetto di creazione, troveremo addirittura negate tali proprietà da parte di chi non solo ignora il concetto di creazione, ma lo rifiuta. Caratteristica su questo punto la posizione di Spinoza.[21]

4. Il possibile

Altra dottrina che non si capisce se non dopo aver parlato di Dio come creatore libero è quella del possibile.

S'intende per possibile ciò che ora non esiste, ma può esistere.

C'è chi fa del possibile una specie di *esse diminutum*, quasi intermedio fra l'essere e il non essere, e chi all'opposto dice che il possibile è nulla affatto: tutta la realtà si riduce all'essere attuale.

La prima di queste opinioni è attribuita, fra gli scolastici, a Enrico di Gand e a Capreolo, non ho potuto controllare se a torto o a ragione, ma la si ritrova anche nella filosofia moderna. Quando, per esempio, Leibniz dimostra l'esistenza di Dio partendo dalle verità eterne egli dice: « È necessario infatti che, se c'è una realtà nelle essenze o possibilità, o anche nelle verità eterne, questa verità sia fondata su qualche cosa di esistente e di attuale, e per conseguenza sull'esistenza dell'Essere necessario nel quale l'essenza implichi l'esistenza ...» (*Monadologia*, n. 44). E siccome egli si serve di questo argomento per dimostrare l'esistenza di Dio — e quindi non può presupporre che Dio esista — egli ritiene senz'altro che le essenze o possibilità abbiano una loro realtà, dalla quale si può partire per dimostrare l'esistenza di qualcos'altro.

Tale concezione del possibile si rivela ancora più chiaramente nella *Teodicea*, là dove Leibniz vuol provare che il mondo attuale è il migliore dei mondi possibili, poichè Dio doveva creare il migliore dei mondi possibili. Dice infatti Leibniz: « Si può dire che, appena Dio ha decretato di creare qualcosa, c'è una lotta fra tutti i possibili, poichè tutti pretenderebbero all'esistenza; e la vincono quelli che, uniti insieme, hanno più realtà, più perfezione, più intelligibilità» (*Teodicea* II, 201). Sembra dunque che i possibili stiano quasi davanti a Dio, con un proprio peso che influisce sulla volontà di Lui.

Ma il possibile inteso alla maniera leibniziana, come il mondo

---

[21] Cfr. di chi scrive *L'ontologia spinoziana nei « Cogitata metaphysica »* in « Riv. di filos. neoscolastica », 1960, pagg. 399-412.

delle essenze che preesista alla creazione, sarebbe una specie di assoluto condizionante l'assoluto, il che è inconcepibile.

E allora, affermano altri, il possibile è nulla affatto.

Troviamo questa tesi già ricordata nel libro IX della *Metafisica* di Aristotele ed attribuita ai Megarici (una delle scuole socratiche minori) e la ritroviamo nella filosofia moderna in Spinoza. « Easdem res singulares voco possibiles, — dice Spinoza — quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus an ipsae determinatae sint ad easdem producendum ».[22] Dunque il concetto di possibile deriva solo da una imperfezione della nostra conoscenza — *nescimus* — ma le cause sono determinate o in un senso o nell'altro; l'indeterminatezza quindi all'essere o al non essere è solo nella nostra conoscenza. In realtà ci sono solo cose attuali — alcune attuali a un certo momento del tempo, altre ad un altro momento, ma tutte attuali — se una cosa non è (o non fu o non sarà) non si può dire neppure che sia possibile.

La stessa teoria è stata sostenuta recentemente da Nicolai Hartmann. Possibile, dice egli, è una cosa solo in relazione a qualche altra, *auf Grund von Etwas.* Ora se si esaminano tutte le condizioni per la possibilità di una cosa, si vedrà che esse non sono mai condizioni di una possibilità disgiuntiva, ossia di una possibilità di essere e di non essere, poichè le condizioni che rendono una cosa possibile positivamente (le condizioni per cui la cosa *può essere*) non sono quelle stesse per cui la cosa può *non essere.* Per esempio « L'esistenza di certi minerali nel terreno, che è la condizione a cui una coltura di grano è possibile, non è anche la condizione per cui la coltura di grano può non esser fatta. La ragione per cui si confondono insieme la possibilità positiva (possibilità di essere) e la possibilità negativa (possibilità di non essere) sta nel fatto che noi non conosciamo mai *tutte* le condizioni della possibilità di una cosa, ma solo alcune. Nell'esempio citato sopra, la presenza di certi minerali nel terreno può esser condizione della possibilità di una coltura di frumento e anche di un'altra coltura (quindi della possibilità che *non sia* coltivato il frumento) perchè non è la condizione sufficiente di tale possibilità. Oltre al terreno adatto occorrerà anche la volontà di un coltivatore. Ma, date tutte le condizioni per la pos-

[22] *Ethices*, p. IV, def. IV.

sibilità di una coltura di frumento, non sarà, a quelle medesime condizioni, possibile anche il non essere di detta coltura. E d'altra parte, finchè *tutte* le condizioni non si realizzano, non si può dire che una cosa sia realmente possibile.

Così concepita, la possibilità si identifica allora con l'attualità. Quando si avverano tutte le condizioni necessarie affinchè una cosa sia, la cosa è attualmente, e finchè manca anche una sola condizione la cosa non è neppure possibile.

Ma c'è di più: quando si avverano tutte le condizioni per l'essere di una cosa, la cosa non può non essere, dunque la realtà attuale è anche necessaria.

In tal modo è giustificata la teoria megarica della possibilità: solo ciò che è attuale è possibile e ciò che non è attuale non è neppure possibile».[23]

Tale teoria presuppone che tutte le cause siano necessariamente agenti. Se si presuppone che tutte le cause operino necessariamente, le considerazioni sopra esposte di N. Hartmann sono valide, poichè una causa che opera necessariamente produce tutto ciò che le è possibile produrre; ma se esiste una causa intelligente e libera, non tutto ciò che essa può produrre accadrà necessariamente. Il problema: « c'è dell'essere possibile oltre all'essere attuale? » si identifica dunque con questo: ci sono delle cause non necessariamente determinate ad agire? In particolare: la prima Causa è determinata o è libera? Le filosofie che negano l'ente possibile, che identificano il possibile con l'attuale sono tutte filosofie che negano l'esistenza di una prima Causa libera.

Possibilità estrinseca ed intrinseca

Possibilità estrinseca è quella che è fondata sulla capacità della causa, possibilità intrinseca è il carattere intrinseco per cui una cosa può essere. Domandarsi se una cosa è estrinsecamente possibile significa domandarsi se c'è una causa capace di produrla; domandarsi se è intrinsecamente possibile significa domandarsi se una cosa *per sè*, per sua *natura*, può essere attuata.

Si suole distinguere la possibilità estrinseca in metafisica, fisica e morale. Una cosa è *metafisicamente* possibile quando può essere attuata dalla

---

[23] Cito da *L'ontologia di N. Hartmann* in *Note sulla teoria della conoscenza e sull'ontologia*, Milano, Marzorati, 1947.

Causa prima, dalla Causa di tutto l'essere; è *fisicamente* possibile quando può essere attuata dalle cause che operano nel mondo attuale secondo le leggi naturali; è *moralmente* possibile quando può essere attuata dati i costumi normali umani. Quindi è metafisicamente possibile che i corpi si attraggano in proporzione inversa della loro massa (anzichè in proporzione diretta, come dice la legge di gravitazione), poichè la Causa prima e totale degli esseri potrebbe ben aver costruito corpi con proprietà diverse dalle attuali [24]; ma un tal fatto è fisicamente impossibile. E' poi metafisicamente e fisicamente possibile che una madre odii suo figlio, ma ciò è moralmente impossibile.

Fondamento della possibilità intrinseca

Se ci domandiamo in che cosa consista la possibilità intrinseca, su che cosa si fondi, non possiamo limitarci a rispondere: sulla non-contraddizione. E ciò perchè l'assenza di contraddizione suppone che ci siano almeno due elementi che non si contraddicono. Per es., una montagna d'oro è possibile perchè non c'è contraddizione fra *montagna* e *oro*, mentre, per es., c'è contraddizione o incompatibilità fra *triangolo* e *rotondo*. Ma non basta l'assenza di contraddizione perchè la montagna d'oro sia possibile: bisogna che siano possibili, singolarmente presi, la montagna e l'oro. Ora, per un termine semplice, l'assenza di contraddizione non ha più senso.

L'assenza di contraddizione, dice Kant,[25] è il *formale* della possibilità, ma, oltre a questa, bisogna che sia dato qualche cosa che sottostia alla legge della non-contraddizione, ci vuole un *materiale*.

Ora è chiaro che se non ci fosse nulla, nulla sarebbe possibile, perchè mancherebbe appunto il materiale della possibilità. Il possibile suppone dunque un essere attuale, si fonda sull'essere attuale: possibile è infatti ciò che può partecipare all'essere (attuale) e più precisamente il possibile si fonda su quell'Essere che è il principio di ogni essere, da cui ogni altro essere dipende. Infatti il possibile dipende dall'essere attuale, ma se questo essere attuale dipende a sua volta da un altro essere attuale, anche il possibile dipende da esso. L'essere possibile si fonda dunque su quell'essere attuale che non dipende da altro, su Dio.

---

[24] Si potrebbe obiettare che un corpo non soggetto alla gravitazione non sarebbe più un corpo. Rispondo che l'esistenza di quelli che noi chiamiamo "corpi" non è necessaria; quindi Dio potrebbe sostituire a quelli che noi chiamiamo "corpi", altri enti che avessero altre proprietà dei corpi, ma non la gravitazione.

[25] *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. Cfr. sopra, pag. 146.

La filosofia scolastica esprime questa conclusione dicendo che il fondamento remoto della possibilità intrinseca è l'essenza divina. Il che vuol dire: è possibile (può essere) tutto ciò che può riflettere in qualche modo l'Essere assoluto, che può parteciparne.

Ma se Dio operasse solo per necessità di natura, ossia se tutto ciò che procede da Dio non potesse non procederne, tutto il possibile sarebbe necessariamente attuato e non ci sarebbe realtà possibile oltre a ciò che attualmente e necessariamente è, come afferma Spinoza.

Se invece Dio è creatore libero, se ciò che è (e non è Dio) è attuato per una libera scelta del Creatore, si capisce che oltre agli enti attuali ci siano infiniti enti possibili. Infiniti, perchè infinita è la virtualità dell'Essere infinito.

E poichè questa virtualità è una volontà intelligente, cioè attua, realizza fuori di sè ciò che vuole consapevolmente, attuale sarà tutto ciò che è voluto da Dio, possibile tutto ciò che da Lui è conosciuto come attuabile fuori di Lui. Diremo dunque riprendendo la formula scolastica che *fondamento remoto della possibilità intrinseca è l'essenza divina*, *fondamento prossimo l'intelletto divino.*[26]

5. Omne ens est bonum. La concezione finalistica del reale

Il bene, come si disse sopra, esprime la relazione dell'essere alla volontà. Più generalmente dovremmo dire: un ente è buono in quanto soddisfa una tendenza, in quanto è ciò a cui si tende, in quanto è *fine*. Ma se ci si limita a dire che ogni ente è buono perchè è capace di soddisfare una qualsiasi tendenza, si esprimerà forse una verità immediatamente evidente, ma non si dice qualcosa che ci istruisca molto sulla natura della realtà. Si dirà per esempio, che il fulmine che cade su un uomo e lo uccide è buono perchè soddisfa le tendenza che certi costitutivi di quel corpo avevano a dissolversi e a formare altre sostanze; ma il problema che pone a noi la caduta di quel fulmine è se essa possa essere riconosciuta come un bene dalla ragione, se possa essere concepita come l'oggetto di una volontà in senso proprio, ossia di una tendenza razionale; se tutto ciò

---

[26] Cfr. A. MASNOVO, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Milano, Vita e Pensiero, 1930.

che accade possa esser concepito non solo come il fine di una tendenza qualsiasi, ma come fine di una volontà intelligente.

A queste domande non si può rispondere se non dopo aver affermato che il principio di ogni realtà è una Volontà intelligente. Infatti, se a fondamento della realtà sta un Principio intelligente, tutto è finalizzato, anche la necessità delle leggi naturali; se invece a fondamento della realtà sta una forza cieca, tutto è casualmente determinato e la finalità è eliminata anche dal mondo umano. Non si potrà infatti negare che l'uomo nel suo operare si proponga dei fini, ma questo proporsi dei fini, nella concezione meccanicistica,[27] non sarà in fondo che un'apparenza, poichè in ultima analisi si dirà che l'uomo si propone questo o quel fine perchè ha un sistema nervoso così e così costruito, perchè è vissuto nel tale ambiente, ecc. La coscienza, e quindi l'agire finalistico, saranno ridotti ad epifenomeno di un agire meccanicistico.

Finalità, necessità, caso

Si disse che nella concezione finalistica anche la necessità delle leggi naturali è finalizzata, perchè, si badi, finalismo non equivale affatto ad arbitrarismo o contingentismo: il finalismo non nega affatto la necessità di leggi naturali, non nega affatto che, posta una natura, segua necessariamente un determinato modo di agire; ma afferma che le nature delle cose derivano da una Intelligenza.[28]

E come acquista un significato finalistico la necessità delle leggi naturali, così è finalizzato in ultima analisi anche il caso. Esistono infatti effetti casuali rispetto alle cause prossime, non rispetto alla Causa prima. Ad es., io costruisco una casa, il terreno frana, la casa crolla e un uomo che passava di lì resta ucciso. Il crollo della casa e la morte di Tizio sono effetti casuali rispetto a me, causa prossima della costruzione, sono dovuti all'incontro — che non dipende da

---

[27] Chiamiamo meccanicismo ogni concezione che pone a fondamento del reale principî privi di intelligenza, come gli atomi di Democrito.

[28] « Necessitas principiorum dictorum (delle leggi che regolano l'attività degli enti naturali) consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principiis ». S. Thomae, *Qq. dd. De Verit.*, V, art. 2, ad 7um.

me — di più cause seconde: io che costruisco, il terreno che si muove, Tizio che passa. Io non volevo far crollare la casa e uccidere, ma costruire; il terreno col suo movimento non tendeva a far crollare, ma ad assestarsi; Tizio non voleva farsi schiacciare, ma voleva, per es., sbrigare una affare o godersi il bel sole di primavera. Perciò l'effetto è casuale. Però: 1) ognuno di quei tre agenti, io, Tizio e il terreno, agiva per un fine. L'incontrarsi di quelle tre attività ha dato luogo ad un effetto che non era fine di nessuno dei tre, ma ognuna di quelle tre attività aveva un fine proprio; 2) l'effetto non era inteso da nessuno dei tre agenti particolari, ma rientra nel finalismo universale, perchè a Dio non sfugge nessuna circostanza, a Lui sono presenti tutti e tre gli agenti, quindi anche quell'effetto che è fortuito rispetto a ognuno dei tre è voluto da Dio. — Voluto, s'intende, non in quanto male, ma in quanto, in modo a noi ignoto, contribuisce al *bonum universi*.

Tuttavia ciò non mi autorizza a mettere sul medesimo piano ciò che è fortuito (rispetto alle cause prossime) e ciò che è finalizzato anche rispetto alle cause prossime. Per venire al concreto, è irragionevole mettere sullo stesso piano il vedere rispetto a quel complesso di elementi che costituiscono l'occhio, e la morte di Tizio rispetto all'incontro di quei tre fattori detti sopra. Sebbene anche la morte di Tizio nell'esempio sopra citato non sia a caso se considerata nell'ordine universale, tuttavia nessuna di quelle tre cause particolari era per sua natura ordinata a produrla, mentre ognuno degli innumerevoli elementi che costituiscono l'occhio è per sua natura ordinato alla visione. Però, mentre il finalismo come principio universale è una concezione metafisica, il finalismo particolare di un determinato agente (per es., dell'occhio) può essere conosciuto solo a posteriori, per induzione. Un principio metafisico, intrinsecamente evidente, mi dice che c'è della sostanza, che c'è la causa di tutto ciò che diviene, ma non può dirmi quali sono le diverse sostanze e quali sono le diverse cause. E così la metafisica non può dirmi quali siano i fini dei vari agenti. Come regola generale si può dire soltanto che quando si riscontra *costantemente*, un effetto prodotto dai medesimi agenti e quando alla produzione di questo effetto cospirano *molti* elementi (e ciò si verifica nel mondo vivente) quell'effetto è fine anche rispetto agli agenti prossimi.

E allora possiamo storicamente spiegarci come mai la scienza moderna da Galileo in avanti sia stata spesso ostile alle cause finali,

come è stata ostile alle forme sostanziali quali cause efficienti dei fenomeni. I torti sono in parte degli scienziati che si arrogarono dei diritti filosofici, in parte anche dei filosofi che pretendevano di spiegare con un principio metafisico dei fenomeni particolari. Così è avvenuto che facendo crollare delle concezioni scientifiche che eran fatte valere in nome di principi filosofici gli scienziati credessero di aver distrutto l'antica metafisica — e in questo avevano torto — e che i filosofi credessero di dover combattere non solo gli *excursus* filosofici degli scienziati, ma anche le loro affermazioni scientifiche — e in questo avevano torto i filosofi.

6. Il male

Il problema del male

Il problema del male è uno dei più gravi, forse il più grave della filosofia. S. Agostino lo formula così: se la causa del mondo è buona, anzi è lo stesso bene, donde nasce il male? « Ecce Deus, et ecce quae creavit Deus ... sed tamen bonus bona creavit, et ecce quomodo ambit atque implet ea. Ubi ergo malum, et unde et qua huc irrepsit? Quae radix eius? et quod semen eius? ».[29]

Il problema si pone nel medesimo modo per San Tommaso: la prima obiezione che si presenta a chi vuol dimostrare l'esistenza di Dio è questa: c'è del male nel mondo, e il male è opposto al bene; ora quando di due opposti uno è infinito, l'altro è annullato; dunque se esistesse un bene infinito (Dio), il male non ci sarebbe.[30]

Il male non è una realtà positiva

Prima di rispondere bisogna domandarsi in che cosa precisamente consiste il male. *Il male formalmente preso, ossia proprio in quanto male, non è una realtà positiva.* Si dice « formalmente preso » perchè per es., lo zoppicare è un male, eppure è un certo modo di cammi-

[29] *Conf.*, VII, 5.
[30] *Summa theol.*, I, q. 2, art. 3.

nare, ossia una attività, e quindi qualche cosa di positivo. Ma in quanto è un'attività, lo zoppicare non è considerato in quanto male; tant'è vero che meglio è camminare zoppicando che non poter camminare affatto; dunque lo zoppicare in quanto è una attività (ossia una realtà positiva) è un bene. Lo zoppicare è un male se paragonato alla camminatura di un uomo normale, ossia è male in quanto è un difetto nel camminare, dunque una mancanza di perfezione, un non essere.[31]

Tentativi di negare l'esistenza del male

D'altra parte non si può dire che il male non sia nulla, o sia una nostra illusione. « Forse che il male non c'è affatto? E allora perchè temiamo ed evitiamo ciò che non esiste? Oppure, se abbiamo paura invano, certo almeno questo timore vano, che stimola e tormenta il cuore, è esso stesso un male. E un male tanto più grave, in quanto il timore non ha oggetto, eppure noi temiamo. Dunque: o c'è quel male che temiamo o nel nostro stesso temere sta il male ».[32]

Osservazione profonda questa di S. Agostino, e sempre efficace contro quelli che negano l'esistenza del male, come Spinoza. Nel panteismo di Spinoza non c'è posto per il male: il male non è che un modo di vedere nostro, e un modo di vedere che dipende da una conoscenza inadeguata della realtà, sì che quando l'uomo arriva alla conoscenza adeguata non vede più il male.[33]

Nelle Lettere egli riconferma e spiega questa sua dottrina. Si può dire che il male è una privazione solo rispetto al nostro intelletto che procede per idee generali, non rispetto a Dio che ha una

---

[31] « Unum oppositorum cognoscitur per alterum ... Unde et quid sit malum oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quod bonum est omne id quod est appetibile: et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam, seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni ». *Summa theol.*, I, q. 48, art. 1.

[32] « An omnino malum non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut, si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est quo incassum stimulatur et excruciatur cor. Et tanto gravius malum, quanto non est quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum quod timemus, aut hoc malum est quia timemus ». S. Agostino, *Conf.*, VII, 5.

[33] *Ethices*, IV, Praefatio, deff. I e II, propp. 8, 64 e coroll.

conoscenza delle cose nella loro concreta individualità. Noi diciamo che il peccato di Adamo è una privazione perchè paragoniamo la condotta di Adamo con quella che avrebbe dovuto essere la condotta di un uomo in genere; ma la condotta di Adamo in quel momento, poichè era determinata necessariamente da Dio, non poteva essere se non quella, quindi non c'è in realtà nessun male, nessuna privazione nella condotta di Adamo.[34]

Contro questa dottrina ha pieno valore l'obiezione di S. Agostino: se il male dipende solo da una nostra illusione, la questione è soltanto spostata: donde viene questa illusione? Quel male che si è cercato di togliere dalle cose resta nell'uomo in quella conoscenza inadeguata, in quella illusione.

Natura del male

Secondo S. Agostino dunque e secondo la filosofia tradizionale il male non è una semplice negazione, ma una privazione, ossia la mancanza di qualche cosa che *dovrebbe esserci*. Si distingue male *fisico* e male *morale*,[35] il primo è la mancanza di una perfezione che spetta alla natura di un ente, il secondo è la mancanza di una particolar perfezione, ossia di quella perfezione, di quell'ordine al fine, che deve avere l'atto libero dell'uomo.

Se il male è una privazione, ne segue che esso non sussiste per sè, poichè la privazione, per sè presa, è un ente di ragione. Il male esiste dunque solo in quanto esiste il soggetto privato di una perfezione, esiste solo in un soggetto. Ed il soggetto del male deve essere buono, perchè se non fosse buono non esisterebbe. Dunque il male non può distruggere tutta la bontà del soggetto al quale inerisce, perchè, se ne distruggesse tutta la bontà, ne distruggerebbe tutto l'essere (finchè infatti c'è essere c'è anche bene) e se si distruggesse il soggetto a cui il male inerisce non potrebbe neppur più esserci il male. « Il male non può distruggere totalmente il bene. Per rendere evidente questa proposizione bisogna considerare che il

---

[34] *Epist. XIX*, ediz. Gebhart, vol. IV, pagg. 88-92.

[35] Leibniz parla anche di male metafisico, ma questo non è altro che la limitazione inerente ad ogni creatura, non è privazione e quindi non è propriamente male.

bene è triplice. Un bene che è totalmente soppresso dal male; e questo è il bene opposto al male (cioè quella determinata perfezione che è tolta dal male), come la luce è totalmente soppressa dalle tenebre e la vista è tolta completamente dalla cecità. C'è un bene che non è soppresso nè diminuito dal male ... Infatti le tenebre non diminuiscono nulla della sostanza dell'aria e la cecità non sopprime nè diminuisce la sostanza dell'uomo ».[36]

La causa del male

Visto in che cosa consista la natura del male, possiamo ora chiederci quale ne sia la causa. Innanzi tutto, non ci sarà una causa del male in quanto male, del male preso in sè, perchè il male preso per sè, staccato dal soggetto buono in cui inerisce, non esiste, perchè è una privazione. La causa del male sarà dunque la causa del soggetto che ha in sè del male. E questo soggetto, in quanto è qualche cosa, è buono, quindi non ci deve essere difficoltà ad ammettere che la causa del male (causa efficiente) è un bene, perchè un bene non può esser causato che da un altro bene. E poi, per causare bisogna prima essere, e tutto ciò che *è*, è buono, dunque la causa del male deve essere un bene. Però siccome il male è non una mera negazione, ma la negazione di qualche cosa che dovrebbe esserci, resta ancora il problema: perchè la causa del soggetto in cui è il male ha prodotto tale soggetto senza tutti i caratteri che esso dovrebbe avere? La causa non può tendere a produrre la mancanza, la privazione, perchè non si può tendere che ad una realtà positiva; la mancanza dunque deve saltar fuori come qualche cosa a cui la causa direttamente non tende, il male è dunque causato *per accidens*, ossia indirettamente, in funzione di altro. Il muratore che ha costruito un muro storto è causa della stortura del muro (è causa del male), ma ne è causa *indirettamente*, in quanto ha fatto un muro (realtà positiva) che presenta il difetto di essere storto. Ora il muratore può costruire un muro storto: 1) perchè quel muro *così storto* è necessario, per es., a puntellare un certo edificio. Allora la stortura del muro è causata *ex virtute agentis*, ma sempre *per accidens*, poi-

[36] *Summa theol.*, I, q. 48, art. 4. (La terza specie di bene della quale parla S. Tommaso in questo articolo non ci interessa per ora).

chè ciò a cui il muratore mirava era la puntellatura dell'edificio, non la stortura del muro; 2) perchè è un cattivo muratore (*ex defectu agentis*), e qui è ancora più evidente che il male è venuto fuori non voluto, non creato, non prodotto per sè; 3) perchè il terreno ha ceduto (*ex defectu materiae*). Anche qui il male è prodotto *per accidens*.

Ora rispetto a Dio, causa prima, il male non può aver origine nè per deficienza dell'agente, poichè Dio è perfettissimo, nè per difetto della materia, perchè anche la materia viene da Dio, e quindi se dicessimo che la ragione ultima del male sta nella deficienza della materia avremmo solo spostato il problema, perchè dovremmo chiederci perchè Dio ha creato una materia difettosa. Resta dunque solo la terza soluzione: il male è causato da Dio *per accidens, ex virtute agentis.*[37] Poichè l'universo deriva da un'unica Intelligenza creatrice, esso risponde ad un unico piano, ed ogni cosa in esso è collegata con le altre; c'è, in altre parole, nell'universo un'organicità, poichè c'è organicità in ogni opera dell'intelligenza. Ora anche i singoli mali, come le ombre di un quadro, contribuiscono alla perfezione dell'universo. E qui badiamo bene di non far confusioni: noi *non* vediamo *come* i singoli mali contribuiscano alla perfezione dell'universo, perchè non conosciamo tutta la realtà, ma ne conosciamo solo una piccola parte, ed anche questa solo parzialmente, solo sotto certi aspetti; ma poichè abbiamo dimostrato che l'universo è creato da una Causa intelligente e buona, sappiamo che anche i singoli mali *debbono* avere la loro ragion d'essere e contribuire al bene dell'universo.[38] Avviene un po' come se ci trovassimo davanti ad un grande affresco ricoperto con l'intonaco e fossimo riusciti a scrostarne solo una piccola parte: vedremmo colori e linee di cui non sapremmo comprendere il significato: dovremmo tuttavia concludere: poichè questa piccola parte di muro colorato fa parte di un grande affresco, essa deve certamente rappresentare qualche cosa nel dipinto, anche se io non capisco *che cosa* rappresenti.

---

[37] *Summa theol.* I, q. 48, art. 1 e 2.

[38] Quindi la filosofia, propriamente, non risolve il problema del male, ma dimostra soltanto che una soluzione ci deve essere, anche se il vedere quale sia tale soluzione è al di sopra delle forze della nostra ragione. Ecco perchè nel problema del male la ragione ha molto da imparare dalla Rivelazione. Si veda in proposito U. A. Padovani, *La filosofia della religione e il problema della vita*, 2ª ed., Milano, Marzorati.

Dovremo allora concludere, come conclude Leibniz, che il mondo attuale è il migliore dei mondi possibili? Già S. Tommaso cita l'opinione di alcuni, i quali dicevano che Dio non può fare cose diverse da quelle che fa, non già perchè crei necessariamente, ma *propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae;* [39] proprio come Leibniz, il quale dice che Dio deve creare il migliore dei mondi possibili non per una necessità fisica, ma per una necessità morale. S. Tommaso risponde invece che Dio poteva creare anche mondi migliori dell'attuale; che avrebbe potuto creare, ad es., un mondo in cui non ci fosse il male. Infatti la causa intelligente, osserva S. Tommaso, impone un determinato ordine alle cose che produce in vista del fine per cui opera; ora, se i mezzi sono adeguati al fine (ossia se sono condizioni necessarie e sufficienti per conseguire il fine) c'è un ordine solo che sia capace di attuare il fine; ma quando il fine è infinitamente superiore ai mezzi, sì che questi servano soltanto ad una parziale e imperfetta attuazione del fine, ci sono infiniti ordini possibili di tali mezzi, perchè ognuno di questi ordini può attuare il fine sotto uno degli infiniti aspetti nei quali è parzialmente attuabile. Ora quale è il fine dell'universo? Abbiamo già detto che l'oggetto primario, e quindi il fine primario, del volere divino non può essere che Dio stesso; abbiamo già detto che Dio non può volere le creature se non come una partecipazione della sua infinita bontà. Ma la bontà divina è inesauribile; quindi ci sono infiniti modi di parteciparvi per un ente finito, e quindi infiniti sono i mondi possibili. Dire che Dio *doveva* creare il migliore dei mondi possibili equivale in fondo a dire che un solo mondo è possibile: il migliore; il che equivale a negare la libertà della creazione, ad ammettere che fra tutti i possibili ce ne sia uno che *pesa*, quasi, con la sua perfezione, sul volere divino, e lo obbliga ad attuarlo.[40] Ma può esserci nulla all'infuori di Dio che eserciti un qualunque *peso*

---

[39] *Summa th.*, p. I, q. 25, art. 5.

[40] « Si può dire che, appena Dio ha decretato di creare qualcosa, c'è una lotta fra tutti i possibili, poichè tutti pretenderebbero all'esistenza; e la vincono quelli che, uniti insieme, hanno più realtà, più perfezione, più intelligibilità ». Leibniz, *Teodicea*, II, 201. Dunque, secondo il Leibniz, i possibili sono attuati non per una libera scelta di Dio, ma per virtù della loro natura. Ora ciò che esiste in virtù della sua natura non è contingente, ma necessario.

sul volere divino? Concepire un possibile che pesi sul volere divino non equivale forse a concepire Dio non più come l'Assoluto, ma come condizionato da un mondo di possibili? E questo è, di fatto, l'errore del Leibniz.

Del resto, a ben riflettercì, il concetto di « migliore dei mondi possibili » è contraddittorio, se è applicato ad un ente finito; infatti un ente, e quindi una perfezione, finiti, possono sempre essere superati da una perfezione maggiore; una perfezione che non abbia sopra di sè una perfezione maggiore può essere solo infinita, poichè fra il finito e l'infinito c'è sempre una distanza infinita. Immaginare che ci possa essere un confine tra il finito e l'infinito significa o elevare il finito al livello dell'infinito o abbassare questo al livello di quello.

Onnipotenza divina

Alla domanda: *Utrum in Deo sit potentia*,[41] S. Tommaso risponde così: « duplice è la potenza: passiva — e questa non è in nessun modo in Dio — e attiva — e questa c'è in Dio, e sommamente —. È manifesto infatti che un ente è principio attivo di qualche cosa in quanto è in atto ed è perfetto ». Non si opera, infatti, se prima non si esiste, ed esistere equivale ad essere in atto. « Ora, si è dimostrato che Dio è atto puro ed assolutamente, universalmente perfetto ... onde a Lui compete massimamente l'esser principio attivo e il non patire in nessun modo. Ma la ragione di principio attivo conviene alla potenza attiva, poichè la potenza attiva è il principio per cui un ente agisce su un altro ... dunque risulta che in Dio sommamente vi è potenza attiva ». Nella risposta alle obiezioni S. Tommaso precisa poi in che senso vada attribuita a Dio la potenza attiva. In noi la potenza attiva come capacità di operare è distinta dall'operare stesso. In Dio ciò non può essere, poichè Dio è la sua stessa attività. Ma la potenza attiva in noi è principio non soltanto del nostro operare, ma anche dell'effetto prodotto; e in questo senso la potenza attiva va attribuita a Dio.

La potenza di Dio è infinita,[42] poichè è radicata nella attualità

---

[41] *Summa th.*, p. I, q. 25, art. 1.
[42] *Ibid.*, art. 2.

di Dio che è infinita. In tanto si può operare in quanto si *è;* tanto più si può operare quanto più perfettamente si è. Ora la realtà di Dio è infinita, poichè abbraccia tutto l'essere, dunque anche la sua potenza è infinita.

Dio è onnipotente, ossia può fare tutto ciò che è intrinsecamente possibile. Ora abbiamo visto che possibile è ogni imitabilità dell'essenza divina, e l'essenza divina è *essere;* dunque tutto ciò che è possibile deve sottostare alla legge suprema dell'essere, al principio di non contraddizione. Alcuni filosofi hanno ammesso che anche il principio di non contraddizione valga perchè Dio ha voluto così, ma avrebbe anche potuto volere un mondo in cui fosse legge la contraddizione, anzichè la non-contraddizione. Questo estremo volontarismo divino è professato, ad es., da Cartesio. Ma una tale dottrina non è ammissibile, per questa ragione: « Bisogna tener presente che, siccome ogni agente produce un effetto simile a sè, ad ogni potenza attiva corrisponde un possibile, come oggetto proprio, secondo la natura di quell'atto su cui è fondata la potenza attiva ». Ora la potenza attiva è fondata sull'atto di essere, è come una effusione dell'atto primo, dunque il campo a cui può estendersi la potenza attiva sarà proporzionato, conforme, a quella natura da cui la potenza attiva sgorga. « Così — esemplifica S. Tommaso — la potenza calorifica ha per oggetto tutto ciò che è suscettibile di calore. Ma l'Essere divino, su cui è fondata la potenza divina, è un essere infinito, non limitato ad un certo genere di ente, ma avente in sè la perfezione di tutto l'essere. Onde tutto ciò che ha o può avere la ragion di ente è contenuto fra i possibili assoluti, rispetto ai quali Dio si dice onnipotente. Ora nulla si oppone alla ragion di ente all'infuori del non-ente, dunque ripugna alla natura del possibile assolutamente, cioè di quel possibile che è oggetto dell'onnipotenza divina, ciò che implica in sè l'essere e il non essere insieme », ossia ciò che è contraddittorio.[43]

[43] *Ibid.*, art. 3.

CAPITOLO DODICESIMO

IL BELLO [1]

Lo studio della realtà che l'esperienza ci offre, considerata non come tale o tal altra realtà, ma come realtà *simpliciter*, ossia come ente, ci ha condotto non solo a formulare alcuni principî sull'ente in quanto ente (principio di identità e di non contraddizione), ma anche a riconoscere che gli enti che l'esperienza ci mette dinnanzi non potrebbero essere se non si fondassero sull'Essere sussistente, atto puro, infinito. Ci ha condotto altresì ad affermare che l'Essere infinito è Intelligenza e Volontà e, di qui, ci ha fatto considerare ogni ente come vero e come buono.

Ci domanderemo ora se anche il bello possa considerarsi come una proprietà trascendentale dell'essere.

Il bello non è compreso nella classificazione tomistica dei trascendentali della Questione prima *De Veritate*, art. 1,[2] ma il Maritain[3] osserva che S. Tommaso afferma l'identità reale di bello e bene,[4] ora il bene è un trascendentale, dunque tale deve essere anche il bello, e cita poi un passo ancora più esplicito dal Commento al *De*

---

[1] Ci limitiamo a brevissimi cenni sui fondamenti metafisici di una dottrina del bello: lo svolgimento di una tale dottrina, l'estetica, esigerebbe una trattazione a parte.

[2] Nega il carattere trascendentale del bello il DE MUNNYNCK in un articolo pubblicato nel volume commemorativo di S. Tommaso edito dall'Università Cattolica. Il De Munnynck limiterebbe il bello al mondo sensibile.

[3] *Art et Scolastique*, Paris, Rouart, 1927, pagg. 266.

[4] « Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem ... sed ratione differunt », *Summa theol.*, I, q. 5, art. 4.

divinis nominibus del Pseudo-Dionigi: « nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam ».

Definizione tomistica del bello

Vediamo se l'analisi della nozione del bello ci conferma nell'affermazione che il bello è un trascendentale. *Pulchrum est quod visum placet*, dice S. Tommaso. Non bisogna intendere questa definizione come se essa volesse dire: il bello è ciò che piace, ossia non c'è un fondamento oggettivo del bello, il bello è relativo. Contro una tale riduzione vale l'argomento del Croce contro l'edonismo estetico (perchè l'edonismo è una forma di soggettivismo): non ogni piacevole è bello, il piacere di una bevuta d'acqua quando si ha sete — osserva il Croce [5] — non è un piacere estetico, dunque vuol dire che il bello non è il piacevole *simpliciter*, ma è un *certo* piacevole. E allora costitutivo della bellezza sarà non il piacevole, ma ciò che differenzia il piacere estetico da qualunque altro.

Del resto, anche presa letteralmente, la frase *pulchrum est quod visum placet* non si può tradurre « bello è ciò che piace », ma « bello è ciò che *veduto* piace », e la differenza non è poca. S. Tommaso specifica: « all'essenza del bello appartiene questo carattere: che nella *visione* o cognizione di esso sia soddisfatto il desiderio ..., sì che bello si dica *ciò la cui apprensione piace* ».[6]

La bellezza è innanzi tutto una relazione con la conoscenza

Dunque il bello dice relazione alla conoscenza e alla tendenza (a quello che oggi diremmo l'aspetto affettivo o emozionale del soggetto) e perciò la nozione di bello si distingue da quella di vero e di bene, poichè il vero dice relazione alla conoscenza, il bene relazione alla tendenza, il bello a tutte e due. E ciò potrebbe forse spie-

---

[5] *Breviario di estetica*[3], pag. 18.

[6] « Ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus ... ita ... quod pulchrum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet », *Summa theol.*, I-II, q. 26, art. 1, ad 3um.

gare quel senso di pienezza, di agio, di *Behaglichkeit*, come dice Kant,[7] che si ha nella contemplazione del bello, in quanto tutte le nostre facoltà intervengono e sono soddisfatte.

Primariamente però il bello dice relazione alla conoscenza, quindi l'attività estetica è essenzialmente attività conoscitiva, e in questo siamo d'accordo col Croce. « Il bello e il buono sono logicamente distinti, perchè il buono riguarda propriamente la tendenza, mentre il bello riguarda la facoltà conoscitiva ».[8] Entra poi anche in giuoco la tendenza, perchè nella percezione del bello la conoscenza suscita gioia, *placet*. « La bellezza, pur essendo direttamente in rapporto con la facoltà conoscitiva, interessa indirettamente, per la sua stessa essenza, la facoltà appetitiva ».[9]

Condizioni della bellezza

Affinchè una cosa sia bella, bisogna che essa sia conoscibile (*visum*), ora ogni cosa è conoscibile in quanto è determinata, e il principio determinatore di ogni ente si chiama con termine scolastico *forma*, quindi la forma dà all'oggetto la *claritas*, la conoscibilità. Ma quando si mette la *claritas* fra gli elementi costitutivi della bellezza non si può esprimere solo una conoscibilità qualunque, ma una speciale conoscibilità, una trasparenza quasi della forma, tale che questa si lasci apprendere con una particolare facilità, senza lo sforzo, senza il lavorìo analitico che si esige per la conoscenza scientifica. Ecco perchè si dice *visum*, non *cognitum*.

Altri elementi costitutivi del bello sono nella dottrina tradizionale, oltre alla *claritas*, l'*integritas* e la debita *proportio*. L'*integrità* indica quella completezza di parti necessaria appunto per far trasparire la forma dell'oggetto. E allora si capisce anche come essa non vada intesa in senso troppo stretto e possa avere esigenze diverse negli oggetti naturali e negli oggetti d'arte. Così, mentre in

---

[7] *Critica del Giudizio*, § 15, traduz. Gargiulo, ediz. Laterza, pag. 08, dove si traduce *Behaglichkeit* con *gradimento*.

[8] « Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem ..., sed ratione differunt: nam bonum proprie respicit appetitum — est enim bonum quod omnia appetunt — ... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent », *Summa theol.*, I, q. 5, art. 4, ad 1um.

[9] Maritain, *Op. cit.*, pag. 263.

un oggetto naturale una mutilazione è sempre brutta, in un'opera d'arte può anche non esser tale. « La mancanza della testa o delle braccia è un difetto assai notevole in una donna e di poca importanza invece in una statua », osserva il Maritain, purchè, ben inteso, anche in un torso l'artista riesca a far trasparire l'idea, la forma che vuol esprimere. La *Vittoria di Samotracia* basta così com'è ad esprimere tutto lo slancio e la potenza che deve avere una Vittoria. E, osserva ancora il Maritain, « se piace ad un futurista di fare un occhio solo, o magari un quarto di occhio, alla signora della quale fa il ritratto, nessuno glie ne contesta il diritto; si domanda solo — qui è tutto il problema [10] — che quel quarto di occhio sia proprio tutto quel che di occhio occorre alla detta signora, nel caso dato.[11] Altrettanto si dica della *proportio:* la proporzione delle parti deve essere in funzione della forma che deve trasparire nella materia. Nell'opuscolo *De pulchro et bono* l'essenza del bello è posta nella *resplendentia formae super partes materiae proportionatas.*[12]

Ora questi caratteri: *claritas, integritas, debita proportio,* che si possono riassumere nella « resplendentia formae super partes materiae proportionatas » sono presenti in ogni ente, poichè ogni ente è *vero,* è intelligibile, e quindi ogni ente, quando si trovi davanti ad una intelligenza che gli sia proporzionata, lascia trasparire la sua intelligibilità in modo tale che la facoltà affettiva goda di questa intelligibilità appresa.

E perciò si può dire che ogni ente è bello, anche se non di ogni ente noi sappiamo cogliere la bellezza.

Il piacere estetico è disinteressato

Torniamo ancora sulla prima definizione: *pulchrum est quod visum placet.* Il fatto che il piacere estetico sia il piacere di una conoscenza, ci fa capire come esso sia disinteressato: appunto perchè non gli occorre il possesso della cosa, ma solo la visione, la contemplazione. Mentre l'amore interessato, l'amore che S. Tommaso chiama di concupiscenza, porta ad appropriarsi la cosa amata, a

---

[10] E qui sta tutta la malizia dell'osservazione!

[11] *Op. cit.*, pag. 43.

[12] S. Thomae, *Opuscula*, ediz. Mandonnet, vol. V, pag. 420. L'opuscolo *De pulchro* non è ritenuto autentico; riferisce però la dottrina tomistica.

farla *noi* e quindi a distruggerla nella sua natura, l'atteggiamento estetico ci porta a rispettare la cosa bella nella sua natura, a volere che essa sussista in sè, perchè se ce l'appropriassimo, distruggendola nella sua natura, non potremmo più conoscerla e quindi non potremmo più esteticamente goderla.[13]

Natura della intuizione estetica

Osservammo già che la conoscenza estetica è designata come *visione*, intuizione. Si tratta solo di intuizione sensibile? Certamente no per S. Tommaso, poichè se ciò che è bello dovesse essere intuito sensibilmente, non si potrebbe più dire che ogni ente è bello.

E poi S. Tommaso mette l'arte fra gli *habitus* intellettivi,[14] dice che la *claritas* e la *proportio*, « radicaliter in ratione inveniuntur ».[15] Ma, anche prescindendo dall'opinione di S. Tommaso e considerando la questione in sè, non sembra che si possa ridurre la conoscenza necessaria all'apprensione del bello alla sola intuizione sensibile, poichè, tra l'altro, non si sono mai constatate attività estetiche nelle bestie, che pure hanno la conoscenza sensibile. È vero che si è tentata da taluni la riduzione dell'attività estetica a pura attività sensibile (paragoni fra l'attività estetica e il far la ruota del tacchino, ecc.), ma il risultato di questi tentativi, se riuscissero, sarebbe quello di negare la bellezza e l'attività estetica come fatti specificamente distinti da altri aspetti della vita sensibile. D'altra parte non sembra che ci sia una intuizione intellettuale per noi uomini; voglio dire una intuizione intellettuale in senso rigoroso: come intuizione intellettiva dell'individuale. Non si intuiscono le essenze individue — almeno delle cose che sono fuori di noi. — L'intuizione intellettuale è una intuizione astrattiva, una intuizione dell'universale.

---

[13] Di qui il valore educativo della contemplazione estetica che aiuta a passare dall'amore di concupiscenza (egoistico) all'amore di amicizia, ossia all'amore dell'oggetto per quel che l'oggetto è in sè, per il suo valore intrinseco, non per il valore che ha per noi.

[14] *Summa theol.*, I-II, q. 57, art. 3.

[15] I-II, q. 180, art. 2, ad 3um.

E allora che differenza c'è fra la conoscenza estetica e la conoscenza concettuale, scientifica in largo senso? E come mai certe conoscenze, quelle che noi chiamiamo appunto conoscenze estetiche, suscitano in noi un piacere ed altre no? Se la "visione" estetica è una visione intellettuale, in che cosa differisce essa dal concetto? È questo il problema che si pongono F. Olgiati e G. Ceriani in due studi sull'estetica.[16] F. Olgiati fa rilevare come all'intuizione artistica (e possiamo applicare ciò che egli dice all'intuizione estetica in generale) sia necessaria una nozione universale, appunto perchè nell'intuizione artistica c'è già qualche cosa di più che nell'intuizione sensitiva. Il Croce ci dice che « le percezioni della stanza nella quale scrivo, degli oggetti che tocco e adopero come strumenti della mia persona ... sono tutte intuizioni » (*Estetica*,[6] pagg. 5-6). Ma l'Olgiati osserva che la percezione sensibile non diventa intuizione estetica se non quando è animata da un concetto universale. Per dire di un oggetto che esso è bello, dobbiamo sapere *che cosa sia*, e non possiamo esprimere ciò che è se non con un concetto universale. « Lo spirito non comincerà ad agire sin quando noi non ci chiederemo cosa sia la casa, il calamaio, ecc., sin quando cioè, *nel* concreto della sensazione e dell'immagine, avremo colto l'astratto, ossia il suo significato, la *ratio rei*. Un chiaro di luna può essere visto da un cane e da me: anch'io posso limitarmi a contemplarlo come lo guarda il cane; solo quando il mio spirito *intus legit* in quel chiaro di luna, solo allora posso pensarlo, esprimerlo nella mia mente e ritrarlo eventualmente in un quadro. Il pittore è proprio colui che *intus legit...;* e non sarebbe possibile avere un simile occhio spirituale, se noi in questo particolare e concreto fenomeno non cogliessimo *innanzi tutto, cos'è?* il chiaro di luna » (pag. 520). E più avanti: « Non è possibile creare una immagine concreta se prima non c'è un'astrazione. Quando io creo una nuova immagine, non solo considero le qualità del concreto prescindendo — ossia astraendo — dallo spazio e dal tempo; una tale immagine concreta mai io potrei produrre, se non sapessi *che cosa voglio esprimere* ...» (pag. 522).

---

[16] Olgiati, *La simplex apprehensio e l'intuizione artistica*, in « Riv. di filos. neoscolastica », 1933, pag. 516 ss. Ceriani, *La gnoseologia e l'intuizione artistica*, ibid., 1934, pag. 285.

Ora tutto questo è verissimo, ossia è verissimo che per avere una intuizione estetica (e quindi poterla esprimere) occorre *innanzi tutto* avere un concetto, che il concetto è *condizione* della intuizione estetica. È però condizione necessaria, ma non sufficiente, perchè talora si hanno concetti senza avere intuizioni estetiche. Come l'apprensione dell'universale che ha luogo nell'attività estetica si differenzii da quella che ha luogo nell'attività scientifica, cerca di spiegare il Ceriani nell'articolo citato. « L'intuizione artistica, dice egli, s'attua come visione dello splendore della forma universale emergente dal limite materiale e concreto (ossia dell'individuo percepito sensitivamente) » (pag. 291). Nella visione di un universale *nel concreto*, sta la caratteristica dell'intuizione artistica. « Se è vero che essa (l'intuizione estetica) è visione, contemplazione della forma universale (= pura della materia) in quanto però emergente dalla materia, occorre che tenga l'occhio suo spirituale fisso sulla materia in cui contempla lo splendore della forma. Bisogna, cioè, che lo spirito si fissi sul sensibile per vedervi irradiare l'intelligibile che in esso risplende; l'intuizione estetica trova qui la sua natura caratteristica: vedere e contemplare nel sensibile quella luce intelligibile che vi fu astratta » (pag. 293).

Dunque, mentre nella scienza (scienza nel senso più ampio, abbracciante le scienze particolari e la filosofia) io tengo l'occhio fisso all'essenza astratta, al contenuto intelligibile, lasciando solo nello sfondo il dato sensibile da cui l'ho astratta, non curandomi più di esso mentre lavoro scientificamente (vedrò poi solo dopo, nel momento della verificazione, se le conclusioni a cui sono giunto valgano anche per il mondo dell'esperienza), nella conoscenza estetica io guardo all'essenza *nel* contenuto sensibile, guardo il contenuto sensibile, individuale alla luce dell'essenza.

Corollari

Di qui l'importanza della fantasia nell'arte: perchè la sensazione mi dà per lo più pochi caratteri delle cose ed io debbo integrarli, aggiungerne altri con la fantasia, per avere una rappresentazione più completa dell'oggetto sensibile.

Di qui anche il fatto che noi abbiamo l'apprensione vera e propria del bello solo nelle cose sensibili, benchè il bello sia proprio di tutte le cose: appunto perchè solo le cose sensibili cogliamo (coi sensi) nella loro individualità, perchè l'intuizione dell'individuale per l'uomo in questa vita è solo intuizione sensibile.[17]

Il carattere intuitivo della conoscenza estetica ci può aiutare a capire anche il perchè i sensi inferiori: tatto, gusto, odorato non siano capaci di farci conoscere cose belle. Non si parla per solito di "bei sapori" o "belli odori", e non ci sono opere d'arte fatte di oggetti tattili, odorosi o sapidi. E questo, secondo S. Tommaso [18] perchè la vista e l'udito sono *maxime cognoscitivi* e più vicini all'intelligenza; ossia sono più oggettivi: ci mettono veramente in presenza di un oggetto. Mentre i sensi inferiori sono più strettamente legati ai nostri bisogni organici: ci attestano più lo stato nostro di fronte alle cose che gli aspetti delle cose in se stesse. Quindi sono anche incapaci di darci un piacere disinteressato, come è quello estetico.[19] Sapori, odori e impressioni tattili sono inoltre molto difficilmente rappresentabili: non si hanno o si hanno difficilmente immagini di sapori e odori ed anche per questo tali sensi offrono poco all'attività estetica, nella quale ha tanta importanza la fantasia.

Tuttavia anche sensazioni tattili, gustative e olfattive, possono cooperare a farci percepire la bellezza di un oggetto, possono quindi *concurrere per accidens* alla percezione della bellezza.[20]

Non è necessario che l'essenza, il significato intelligibile pre-

---

[17] Cfr. ZIGLIARA, *Summa philosophica*[8], vol. I, pag. 402.

[18] I-II[ae], q. 27, art. 1, ad 3um.

[19] DE BRUYNE, *Esquisse d'une philosophie de l'art*, pag. 197.

[20] Il che ci sembra sufficiente a render ragione di quel che il Croce osserva a pag. 22 della sua *Estetica*[6], senza tuttavia costringerci a negare ogni differenza tra i sensi superiori ed inferiori. « Dante — dice il Croce — eleva a forma non solo il "dolce color d'oriental zaffiro" (impressioni visive), ma impressioni tattili o termiche come "l'aer grasso" e i "freschi ruscelletti" ... Ed è una curiosa illusione credere che una pittura dia impressioni semplicemente visive. Il vellutato di una guancia, il calore di un corpo giovanile, la dolcezza e la freschezza di un frutto, il tagliente di una lama affilata, e via dicendo, sono impressioni che abbiamo anche da una pittura ». Nè il Croce vuol ammettere che le impressioni dei sensi inferiori occupino solo un posto secondario, contribuiscano indirettamente all'intuizione estetica perchè « l'espressione estetica è sintesi, nella quale è impossibile distinguere il diretto e l'indiretto ». Ma egli riconosce poi, implicitamente, che, riflettendo sull'intuizione estetica, si possano fare delle distinzioni, solo che tali distinzioni non riguarderebbero più l'arte in quanto tale. Ora certamente esse appartengono non all'arte, ma ad una *teoria* dell'arte o del bello, ma questo è vero di qualunque cosa si dica intorno al bello, di tutte le teorie estetiche.

sente nella intuizione estetica sia determinato come occorre che sia per la conoscenza scientifica. « Lo splendore o la luce della forma che rifulge nell'oggetto bello non è presentato allo spirito da un concetto o da un'idea, ma dall'oggetto sensibile colto intuitivamente e nel quale passa, come in una causa strumentale, questa luce di una forma. Così si potrebbe dire — e questo ci sembra l'unico modo possibile di interpretare la parola di S. Tommaso — che nella percezione del bello l'intelletto è, *mediante la stessa intuizione sensibile*, messo in presenza di una intelligibilità che risplende, ma che, in quanto dà la gioia del bello, non si può svincolare nè separare dalla sua ganga sensibile, e perciò non procura una conoscenza intellettuale attualmente esprimibile in un concetto. Contemplando l'oggetto nell'intuizione sensibile, l'intelletto gode di una presenza che si irraggia da un intelligibile che non si rivela esso stesso ai suoi occhi così come è ».[21]

Il Maritain osserva che questa dottrina tomistica ha una certa analogia con l'affermazione di Kant nella *Critica del Giudizio*[22]: « Bello è ciò che piace universalmente *senza concetto* ». Noi ci richiameremmo piuttosto all'altra affermazione kantiana, secondo la quale l'intuizione della bellezza è la intuizione di una « finalità senza fine determinato (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*) »[23]. Per quanto paradossale sia l'espressione, il senso di essa è chiaro nel contesto kantiano. Finalità significa infatti per Kant intelligibilità, presenza di un concetto nella cosa sensibile, è l'essere la cosa sensibile fatta secondo un concetto[24]. Percepire una finalità senza fine determinato significa dunque intuire una intelligibilità, ma una intelligibilità indeterminata, che non si sa determinare concettualmente.

Va rilevato però che secondo Kant l'intelligibilità delle cose sensibili, che noi intuiamo vagamente mediante un sentimento (quando pronunciamo un giudizio estetico) o affermiamo come l'unica spiegazione possibile della perfezione delle cose naturali (quando pronunciamo un giudizio teleologico) non può essere filosoficamente dimostrata, poichè per dimostrarla occorrerebbe svolgere una dottrina metafisica, mentre Kant giudica impossibile la metafisica come scienza. Nella filosofia tomistica invece quell'intelligibilità della natura che noi intuiamo vagamente mediante il piacere estetico, è anche dimostrata razionalmente dalla metafisica.

---

[21] MARITAIN, *Op. cit.*, pagg. 253-54.

[22] § 9, traduz. Gargiulo, ediz. Laterza, pag. 59.

[23] § 15, « finalità senza scopo » traduce il Gargiulo, pag. 67.

[24] « La causalità di un concetto rispetto al suo oggetto è la finalità », *Critica del Giud.*, § 10, pag. 59.

Poichè il bello è un trascendentale, il campo del bello è più vasto di quello dell'arte: c'è anche il bello di natura, come riconosce anche Kant, e contrariamente a quello che vuole il Croce.[25] Tuttavia l'arte è un campo in cui la bellezza ha la sua particolare manifestazione: è anche quella che ci rivela come l'uomo percepisca la bellezza della natura, è la testimonianza più perfetta del fatto che l'uomo intuisce la bellezza, perchè quando l'uomo ha una intuizione particolarmente viva della bellezza, egli la esprime anche in un'opera d'arte. Qualche volta noi siamo tentati di credere che ogni uomo veda nello stesso modo in cui vede l'artista e che l'artista abbia solo una tecnica per esprimere quello che l'uomo comune ha sì in mente, ma non sa esprimere. In realtà quello che si ha chiaro in mente si sa anche esprimere e quello che non si sa esprimere non si *sa*. In questo siamo d'accordo col Croce: la capacità artistica è prima di tutto capacità di vedere, di intuire, e questa sa trovarsi anche la tecnica, mentre la tecnica sola senza la capacità artistica non serve a nulla. L'artista sa esprimere sopra tutto perchè sa vedere molto più di quello che vediamo noi.

[25] Hegel esclude il bello di natura dalla considerazione dell'estetica e le assegna come oggetto solo il bello artistico, perchè, dice egli, il bello artistico è nato dallo spirito e tutto ciò che è spirituale è superiore alla natura. « Lo spirito è la realtà vera. Tutto ciò che è, è solo in quanto è spiritualità. La bellezza della natura dunque è un riflesso dello spirito. Il bello di natura è bello solo in quanto partecipa al bello più alto » (*Vorles. ü. die Aesthetik*, ediz. Lasson, vol. I. *Die Idee und das Ideal*, pag. 2). Ma bisognerebbe prima vedere se il bello di natura non sia il riflesso di uno Spirito-artista infinitamente superiore allo spirito umano. Noi riteniamo che la natura sia bella proprio in quanto porta il riflesso di una Intelligenza creatrice, che non è però l'intelligenza umana.

CONCLUSIONE

Attraverso l'indagine dell'essere, e delle condizioni alle quali la realtà che l'esperienza ci offre può *essere*, abbiamo inferito l'esistenza di un Essere trascendente il mondo dell'esperienza. Gli attributi che la ragione può dimostrare di tale Essere ci hanno permesso di chiamarlo Dio. La metafisica sfocia quindi in una teologia naturale.[1]

D'altra parte solo una teologia naturale può dare un senso preciso alle affermazioni che il *vero* e il *bene* sono proprietà trascendentali dell'essere, e certe negazioni o dimenticanze di tali caratteri dell'essere non si capiscono se non in funzione di una determinata teologia naturale, ossia di una dottrina sull'Essere assoluto.

Ma proprio la teologia naturale, che afferma l'esistenza di una infinita intelligenza a fondamento della realtà, rende ragione di un fatto che l'uomo constata ad ogni passo della sua ricerca: l'inadeguazione fra ciò che egli conosce, scopre, e ciò che resta da scoprire. Ogni scoperta, ogni conoscenza nuova è insieme la conferma che il reale è intelligibile, altrimenti l'uomo non lo potrebbe scoprire, e che l'intelligibilità del reale è più ampia di ciò che l'uomo ne arriva a conoscere. Ogni nuova conoscenza pone nuovi problemi, nuovi interrogativi. In questo senso Pascal ha detto: « L'ultimo passo della ragione è quello di riconoscere che vi è un'infinità di cose che la superano ».

Se quindi la storia presenta all'uomo un messaggio che ha i caratteri di una Rivelazione divina su oggetti che superano le conclusioni alle quali può arrivare la ragione umana, ma che offre

---

[1] Naturale perchè elaborata razionalmente, ossia con le capacità della nostra natura.

una soluzione a problemi che l'uomo si pone circa il fine ultimo della sua vita e, sopra tutto, sulla via per conseguire tale fine, l'accettazione di un tale messaggio non sarà certo un rinnegamento della ragione. La Rivelazione infatti non limita la ragione ma apre prospettive su ciò che supera la ragione. Certo, accettare la Rivelazione cristiana, prestarle fede, è un atto che, pur preparato da considerazioni razionali, resta libero: le verità rivelate non possono essere rigorosamente dimostrate. Ma il prestar fede ad una Rivelazione che si presenta nella storia, ben definita, esige una certa responsabilità, esige che si dica chiaramente in che cosa si crede. Ora — e qui mi pare si possa fare una osservazione analoga a quella che si faceva per la metafisica — tutti hanno una « fede »: tutti hanno convinzioni che non possono essere rigorosamente dimostrate, perchè le affermazioni rigorosamente dimostrate sono assai poche, ma i "credenti" sono coloro che indicano chiaramente ciò in cui credono, mentre i così detti non credenti spesso non dicono e forse spesso non si rendono conto di ciò in cui credono.

Ma il pensiero cristiano non si è limitato a indicare le verità credute: ha cercato fin dai suoi inizi di cogliere per quanto è possibile il senso di tali verità: la fede cristiana è una *fides quaerens intellectum* e l'*intellectus fidei* ha elaborato la sacra teologia, la quale non è, come la teologia naturale, ricerca filosofica, perchè non parte da ciò che è dato all'esperienza, ma da ciò che è offerto dalla Rivelazione e creduto per l'autorità di Dio rivelante. Ha tuttavia potuto e può tuttora cercare il significato intelligibile delle verità rivelate, pur sapendo che tale significato è inesauribile dalla ragione umana, perchè parte come da suo presupposto dalla tesi centrale di quella metafisica che abbiamo molto sommariamente esposto: l'affermazione che l'Essere assoluto è Intelligenza e Libertà.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Il testo fondamentale da studiare resta sempre la *Metafisica* di Aristotele. Per una prima introduzione a quest'opera si veda S. VANNI ROVIGHI, *La Metafisica di Aristotele* in *Orientamenti filosofici e pedagogici,* Milano, Marzorati, vol. II, pp. 67-98.

Si tenga sempre presente il Commento di S. Tommaso:

S. THOMAE AQ., *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria,* a cura di M. R. Cathala, Torino, Marietti (varie edizioni).

Fra le opere di S. Tommaso, oltre alla *Summa theologiae* ed alle altre opere principali, ha una particolare importanza per la metafisica l'opuscolo *De Ente et Essentia,* di cui si veda l'edizione critica, seguita da eccellenti studi di:

M. D. ROLAND GOSSELIN, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin,* Kain, Le Saulchoir, 1926.

Classico e celebre il commento del Gaetano a questo opuscolo:

THOMAE DE VIO CAIETANI, *In De Ente et Essentia D. Thomae Aq Commentaria,* a cura di M. H. Laurent, Torino, Marietti, 1934.

Fra le recenti trattazioni neoscolastiche ci limitiamo a indicare:

R. ARNOU, *Metaphysica generalis,* Roma, Università Gregoriana, 5ª ediz., 1963.

S. BRETON, *L'idée de transcendental et la genèse des transcendentaux chez Saint Thomas d'Aquin,* in *Saint Thomas aujourd'hui,* Recherches de Philosophie VI, Paris, Desclée De Brouwer, 1963, pp. 45-74.

L. CHARLIER, *Les cinq voies de saint Thomas,* in *L'existence de Dieu,* Tournai, Casterman, 1961.

E. CORETH, *Metaphysik,* 2ª ed., Innsbruck-Wien-München, Tyrolia Verlag, 1964.

J. DELANGLADE, *Le problème de Dieu,* Paris, Aubier, 1960 (trad. it., Torino, Borla, 1964).

J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas,* Paris, Beauchesne, 1945.

L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être,* Louvain, Nauwelaerts, 1946.
P. Descocqs, *Institutiones Metaphysicae generalis,* vol. I, Paris, Beauchesne, 1925.
— *Praelectiones Theologiae naturalis,* Paris, Beauchesne, 1932-35, 2 voll.
C. Desjardins, *Dieu et l'obligation morale,* Desclée De Brouwer, 1963.
« Doctor communis », vol. VII, fasc. 1-2, Roma, 1954 (dedicato alle « cinque vie » di S. Tommaso).
D. Dubarle, *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu* in *De la connaissance de Dieu,* Recherches de Philosophie III-IV [Paris-Bruges], Desclée De Brouwer, 1958.
C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* 2ª ed., Torino, S.E.I., 1950.
— *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino,* Torino, S.E.I., 1960.
A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1931.
R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* 3ª ed., Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1922.
— *Dieu. Son existence et sa nature,* 5ª ed., Paris, Beauchesne, 1928.
L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas,* Paris, Vrin, 1942.
E. Gilson, *Prolégomènes à la prima via,* in « Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age » 30 (1963), pp. 53-70.
J. Girardi, *Ontologia,* Torino, S.E.I., 1962.
— *Theologia naturalis,* Torino, S.E.I., 1962.
R. Jolivet, *La notion de substance,* Paris, Beauchesne, 1929.
A. Marc, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure,* « Archives de Philosophie » (Paris, Beauchesne), vol X, fasc. I.
J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative,* Paris, Téqui, 1933.
A. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia,* Milano, Vita e Pensiero, 1930.
— *La filosofia verso la religione,* Milano, Vita e Pensiero, 1941 (varie ristampe).
— *Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino,* 2ª ed., Brescia, Ed. La Scuola, 1946.
F. Van Steenberghen, *Ontologie,* Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, 3ª ed. 1961, trad. it., Torino, S.E.I., 1950.
— *Dieu caché,* Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1961.

INDICE

INTRODUZIONE . . . . pag. 7

Cap. I: L'ESSERE . . . . » 11

L'essere come oggetto della metafisica, p. 11.

1. *Trascendentalità e analogia dell'essere* . . » 13

La nozione di essere, p. 13 — La nozione di essere è trascendentale, p. 14 — L'essere contiene implicitamente le diverse sue determinazioni, p. 15 — Univocità, equivocità, analogia, p. 16 — Analogia dell'essere, p. 17 — Analogia di attribuzione e di proporzionalità, p. 18 — L'analogia dell'essere come analogia di proporzionalità, p. 19 — L'analogia dell'essere come analogia di attribuzione, p. 20.

2. *Essere possibile ed essere ideale* . . . . » 21

I tre tipi di enti ideali, p. 21.

Cap. II: L'UNITÀ DELL'ESSERE E I PRINCIPI DI IDENTITÀ E DI NON-CONTRADDIZIONE . . . . . . » 23

1. *L'unità* . . . . » 23

Trascendentali e categorie, p. 23 — Ogni ente è necessariamente uno, p. 25 — Diversi gradi di unità, p. 26 — La formazione del concetto di « uno », p. 27.

2. *Il principio di identità* . . . . » 28

Identità e unità, p. 28 — La negazione del principio di identità di Hegel, p. 30 — L'immediata evidenza del principio di identità, p. 31 — Altra obiezione hegeliana contro il principio di identità, p. 32.

3. *Il principio di non-contraddizione* . . . . » 33

La difesa del principio di non-contraddizione nel IV libro della *Metafisica*, p. 34.

Cap. III: Le categorie: la sostanza . . . . . pag. 37

1. *La sostanza* . . . . » 37

L'esistenza della sostanza è immediatamente evidente, p. 37 — Fenomenismo e sostanzialismo, p. 39 — Fenomenismo ed empirismo, p. 40 — Locke, p. 40 — Osservazione critica, p. 41 — Hume, p. 41 — Il sostanzialismo tradizionale, p. 42 — Dottrina aristotelico-tomistica, p. 42 — Distinzione fra sostanza e accidente, p. 43 — Pluralità delle sostanze, p. 44 — Conoscibilità delle essenze specifiche, p. 45 — Come va intesa l'affermazione che la sostanza non è conosciuta dai sensi, p. 46 — Sostanza e quantità di materia, p. 47 — Concetto kantiano della sostanza, p. 49 — Precisazioni sul concetto di sostanza, p. 49 — Sostanza prima e sostanza seconda, p. 50 — La sostanza come natura, p. 50 — Suppositum e persona, p. 51.

2. *L'accidente* . . . . » 52

Vari tipi di accidente, p. 52 — La relazione, p. 53 — Relazioni reali e relazioni ideali, p. 53.

Cap. IV: L'intelligibilità del divenire e il principio del primato dell'atto . . . . . » 55

1. *Il divenire e il principio di non-contraddizione* . » 55

Tentativi di negare il principio di identità, p. 56 — Gentile, p. 56 — Bergson, p. 57 — Negazione del valore della conoscenza intellettiva, p. 58 — Non è possibile negare tale valore, p. 59.

2. *Potenza e atto* . . . . » 60

Potenza, p. 60 — Atto, p. 60 — Tutto ciò che diviene ha in sè della potenza, p. 61 — Potenza attiva e passiva, p. 62 — Distinzioni nel concetto di atto, p. 62 — Atto e potenza non sono cose, p. 63.

3. *Il primato dell'atto e il concetto di causa efficiente* . . . . » 63

Il divenire come sintesi di potenza e atto, p. 63 — Il primato dell'atto, p. 64 — Obiezione, p. 65 — L'analisi di A. Masnovo, p. 66 — Come va inteso il primato dell'atto, p. 67 — Il concetto di causa efficiente, p. 68 — Chiarimenti sulla nozione di causa, p. 69.

Cap. V: EQUIVOCI SULLA CAUSALITÀ . . . . . . pag. 73

1. *La critica di Hume* . . . . » 73

Impressioni e idee, p. 74 — Due problemi sulla causalità, p. 74 — Il principio di causalità non è una proposizione analitica, p. 75 — Fusione dei due problemi, p. 76 — L'esperienza non può fornirci proposizioni necessarie, p. 76 — Il principio di causalità ha un fondamento solo soggettivo, p. 77.

2. *Osservazioni alla critica di Hume* . . . . . » 77

Separazione dei due problemi posti da Hume, p. 77 — Il secondo problema non è un problema filosofico, p. 78 — Conclusione, p. 79.

3. *La critica di Kant* . . . . » 81

4. *Il principio di causalità e l'indeterminismo della fisica contemporanea* . . . . . . » 83

Il principio di indeterminazione, p. 84 — Indeterminazione e idealismo, p. 87.

Cap. VI: L'ASCESA A DIO . . . . » 89

Introduzione, p. 89 — Carattere degli argomenti filosofici per dimostrare l'esistenza di Dio, p. 91 — Lo schema delle « vie » tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio, p. 92 — I cinque segni di contingenza nelle « cinque vie » tomistiche, p. 94 — L'unità e la diversità delle cinque vie, p. 95 — Attributi di Dio, p. 96.

Cap. VII: ANALISI DELLE « VIE » TOMISTICHE PER DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI DIO . . . . . » 99

1. *Necessità di dimostrare l'esistenza di Dio* . . » 99

2. *La prima via* . . . . » 100

Il principio generale, p. 101 — Il fatto del divenire, p. 101 — Il significato del termine « motus », p. 102 — Il principio della improcedibilità all'infinito, p. 103.

3. *Seconda via* . . . . pag. 105

Fatto, p. 105 — Improcedibilità all'infinito, p. 106.

4. *Terza via* . . . . » 107

Fatto, p. 107.

5. *Quarta via* . . . . » 110

La gerarchia dei valori, p. 112 — La quarta via come prova morale, p. 114.

6. *La quinta via* . . . . » 117

Il finalismo, p. 118 — Malintesi da eliminare, p. 120 — Obiezione, p. 121.

Cap. VIII: Osservazioni sulle vie tomistiche . » 123

Il punto di approdo delle vie tomistiche, p. 123 — Motivi del rifiuto delle prove tradizionali, p. 125.

Cap. IX: Osservazioni su alcuni argomenti tradizionali e critica delle critiche kantiane » 135

1. *L'argomento del « Proslogion » e alcuni argomenti affini* . . . . » 135

Dimostrazione a priori e dimostrazione a posteriori, p. 135 — L'argomento di S. Anselmo, p. 136 — L'argomento anselmiano nella storia della filosofia: Cartesio, p. 138 — La prova a priori in Leibniz, p. 141 — L'argomento « ex veritatibus aeternis », p. 142 — Altra prova del Leibniz, p. 145 — L'« unico argomento » di Kant, p. 145.

2. *Le critiche kantiane alle prove dell'esistenza di Dio* . . . . » 147

Critica alla prova cosmologica, p. 148 — Critica alla prova fisico-teologica, p. 152.

Cap. X: L'essenza di Dio. Dio come primo ente . » 157

1. *Dio è atto puro* . . . . » 158

Eternità e necessità, p. 158 — Dio è atto puro, p. 158 — Semplicità divina, p. 159.

2. *Dio è l'Ipsum Esse subsistens* . . . . . . pag. 160

Dimostrazione che Dio è l'Ipsum Esse subsistens, p. 163 — Errori da evitare, p. 163 — Altri attributi che si deducono da quello di « Ipsum Esse subsistens »: Dio è infinito, p. 166 — Dio è unico, p. 166 — Corollari, p. 166.

3. *Come conosciamo l'essenza di Dio* . . . . . » 169

Aspetto positivo e aspetto negativo nei nostri concetti di Dio, p. 169 — Analogia, p. 170.

Cap. XI: Dio come persona e creatore . . . » 173

1. *La Creazione* . . . . » 173

Libertà della creazione, p. 174 — Relazione fra Dio e la creatura, p. 175 — Eternità o temporalità della creazione?, p. 175.

2. *Intelligenza e volontà divina* . . . . . . » 177

Caratteri dell'intelligenza e della volontà di Dio, p. 177 — Oggetto della conoscenza divina, p. 178 — Come Dio conosce le creature, p. 179 — Errori da evitare, p. 180 — Oggetto della volontà divina, p. 181 — Libertà di Dio e contingenza della creatura, p. 182.

3. *Vero e bene come proprietà trascendentali dell'essere* . . . . » 183

4. *Il possibile* . . . . » 185

Possibilità estrinseca ed intrinseca, p. 187 — Fondamento della possibilità intrinseca, p. 188.

5. *Omne ens est bonum. La concezione finalistica del reale* . . . . » 189

Finalità, necessità, caso, p. 190.

6. *Il male* . . . . » 192

Il problema del male, p. 192 — Il male non è una realtà positiva, p. 192 — Tentativi di negare l'esistenza del male, p. 193 — Natura del male, p. 194 — La causa del male, p. 195 — Il mondo attuale è il migliore dei mondi possibili?, p. 197 — Onnipotenza divina, p. 198.

Cap. XII: IL BELLO . . . . pag. 201

Definizione tomistica del bello, p. 202 — La bellezza è innanzi tutto una relazione con la conoscenza, p. 202 — Condizioni della bellezza, p. 203 — Il piacere estetico è disinteressato, p. 204 — Natura della intuizione estetica, p. 205 — Intuizione estetica e concetto, p. 206 — Differenza fra intuizione estetica e conoscenza scientifica, p. 207 — Corollari, p. 207 — Bello e arte, p. 210.

CONCLUSIONE . . . . » 211

Nota bibliografica . . . . » 213

Giovanni Reale - Dario Antiseri - Massimo Baldini

Antologia filosofica

volume I: *Antichità e Medioevo*

volume II: *Dall'Umanesimo a Kant*

volume III: *Dal Romanticismo ai giorni nostri*

Questa antologia filosofica sistematica è stata pubblicata a seguito delle numerose richieste di docenti di filosofia che hanno potuto apprezzare, nel corso di questi ultimi anni, le opere in tre volumi *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* e *La filosofia nel suo sviluppo storico* di G. Reale e D. Antiseri.
I brani antologizzati sono preceduti da bibliografie esaurienti e ordinate cronologicamente, presentati da ampi commenti spesso con corsivi di raccordo fra un brano e l'altro. L'antologia esplora nuovi confini interpretativi non solo per i singoli pensatori, ma soprattutto per interi movimenti e correnti. Sono state antologizzate lettere, poesie filosofiche, e interviste, mettendo così in risalto il pensiero di alcuni autori anche in forme non strettamente tradizionali. Nelle prime pagine di ogni volume un piano dell'opera traccia la struttura sintetica dell'antologia, mentre un ampio sommario, alla fine, consente la visione analitica dell'opera e la possibilità di rapida scelta del brano più appropriato.

Editrice La Scuola